Platon

OPERE IV

Platon

OPERE

IV

Platon

OPERE

IV

PLATON Opere IV

CLASICII FILOSOFIEI UNIVERSALE

ΠΛΑΤΩΝΟΣ



ΑΠΑΝΤΑ Δ'

CLASICII FILOSOFIEI UNIVERSALE

PLATON



OPERE

IV



EDITURA ŞTIINŢIFICĂ ŞI ENCICLOPEDICĂ
BUCUREŞTI, 1983

Ediție îngrijită de
PETRU CREȚIA

Interpretările:	la dialogurile platonice	CONSTANTIN NOICA
	la *Comentariul* lui Hermeias la *Phaidros*	ANDREI CORNEA
Traducerile:	*Phaidon*	PETRU CREȚIA
	Phaidros	GABRIEL LIICEANU
	Comentariul lui Hermeias la *Phaidros*	ANDREI CORNEA și RADU BERCEA
Lămuriri preliminare și note:	la *Phaidon*	MANUELA TECUȘAN
	la *Phaidros*	GABRIEL LIICEANU
	la *Comentariul* lui Hermeias la *Phaidros*	ANDREI CORNEA și RADU BERCEA

Colecție îngrijită
de IDEL SEGALL

Prezentarea grafică a colecției:
VAL MUNTEANU

Redactor: IDEL SEGALL
Tehnoredactor: ANGELA ILOVAN

Coli de tipar: 40,50. Pag. planșe
alb-negru 16.
Bun de tipar 24. 05. 1983.

Întreprinderea Poligrafică Cluj.
Municipiul Cluj-Napoca, B-dul Lenin nr. 146.
Republica Socialistă România
Comanda nr. 545



PRESCURTĂRI

Pentru că au intrat în uzul internațional, adoptăm prescurtările din Liddell—Scott—Jones, *A Greek-English Lexicon*, ed. 1960:

Aeschin., *Ctes.* = Eschine, *in Ctesiphontem*
A. = Eschil:
A. = *Agamemnon*
Ch. = *Choephori*
Eu. = *Eumenides*
Pr. = *Prometheus Vinctus*
Supp. = *Supplices* (*Rugătoarele*)
Th. = *Septem contra Thebas*
Alcm. = Alcman
Anaxag. = Anaxagoras
Ar. = Aristofan:
Av. = *Aves* (*Păsările*)
Ec. = *Ecclesiazusae* (*Adunarea femeilor*)
Fr. = *Fragmenta*
Nu. = *Nubes* (*Norii*)
Arist. = Aristotel:
de An. = *de Anima*
Ath. = *Athenaion Politeia* (*Constituția Atenienilor*)
Cael. = *de Caelo*
E.E. = *Ethica Eudemia*
E.N. = *Ethica Nicomachea*
G.C. = *de Generatione et Corruptione*
H.A. = *Historia animalium*
Metaph. = *Metaphysica*
P.A. = *de Partibus animalium*
Po. = *Poetica*
Pr. = Problemata
Rh. = *Rhetorica*
Top. = *Topica*
Ath., *Epit.* = Athenaios, *Epitome*
D.L. = Diogenes Laertius
Euc., *Elementa* = Euclid, *Elementa*
E. = Euripide:
El. = *Electra*
Hel. = *Helena*
Ph. = *Phoenissae*
Hdt. = *Herodot*
Heraclit. = Heraclit
Hes. = Hesiod:
Op. = *Opera et dies* (*Munci și zile*)
Th. = *Theogonia*
h.Hom. = *hymni Homerici*:
h.Ap. = *hymnus ad Apollinem*
h. Merc. = *hymnus ad Mercurium*
Iamb., *V.P.* = Iamblih, *de Vita Pythagorica*
Il. = *Ilias* (*Iliada*)
Od. = *Odisseea*
Olymp., *In Phd.* = Olympiodorus, *In Platonis Phaedonem Commentaria*
Philol. = Philolaos
Pi. = Pindar:
Fr. = *Fragmenta*
O. = *Olympia*
P. = *Pythia*
Pl. = Platon:
Ap. = *Apărarea lui Socrate*
Cri. = *Criton*
*Alc.*1 = Alcibiade 1
Chrm. = Charmides
La. = *Lahes*
Grg. = *Gorgias*
Prt. = *Protagoras*
Hp.Mi. = *Hippias Minor*
Hp. Ma. = *Hippias Maior*
Ly. = *Lysis*
Euthphr. = *Euthyphron*
Mx. = *Menexenos*
Men. = *Menon*
Euthd. = *Euthydemos*
Cra. = *Cratylos*

Smp. = *Banchetul*
Phd. = *Phaidon*
Phdr. = *Phaidros*
R. = *Republica*
Prm. = *Parmenide*
Tht. = *Theaitetos*
Sph. = *Sofistul*
Plt. = *Omul politic*
Ti. = *Timaios*
Criti. = *Critias*
Phlb. = *Philebos*
Lg. = *Legile*
Ep. = *Scrisorile*
Def. = *Definițiile*
Epigr. = *Epigrame*
Alc.2 = *Alcibiade 2*
Hipparch. = *Hipparchos*
Thg. = *Theages*
Clit. = *Cleitophon*
Min. = *Minos*
Amat. = *Amatores*
Just. = *De iusto*
Virt. = *De virtute*
Demod. = *Demodocos*
Sis. = *Sisyphos*
Erx. = *Eryxias*
Ax. = *Axiochos*
Plin., *H.N.* = Plinius Maior, *Historia Naturalis*
Plu. = Plutarh:
Cat. Mi. = *Cato Minor*
Sol. = *Solon*
Thes. = *Theseus*
Plb. = Polibiu
Pythag. = Pitagora
Schol. = *Scholia*:
ad Ar.Eq. = la „Cavalerii" lui Aristofan
E.Hipp. = la „Hippolit" de Euripide
Simp., *In Ph.* = Simplicius, *in Aristotelis Physica commentaria*
S. = Sofocle:
Ant. = *Antigona*
O.T. = *Oedipus Tyrannus*
Str. = Strabo
Theoc., *Ep.* = Teocrit, *Epigrammata*
Th. = Tucidide
X. = Xenofon: *Ap.* = *Apologia Socratis (Apărarea lui Socrate)*
H.G. = *Historia Graeca*
Mem. = *Memorabilia (Amintiri despre Socrate)*
Oec. = *Oeconomicus*
Smp. = *Symposium*

Alte prescurtări

Cic. = Cicero:
de Rep., *de Sen.*, *de Fin.*, *Tusc.*, *Ad fam.*
Lucr. = Lucretius
Vg. = Vergilius
Serv. = Servius
D.K. = Hermann Diels — Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. XII
R.E. = *Real Encyklopädie der Klassischen Altertumswissenschaft*, Pauly—Wissowa
L.pr. = Lămuriri preliminare la dialogul *Phaidon*
L.S.J. = Liddell—Scott—Jones, *A Greek-English Lexicon*, 1960.

În transcrierea numelor proprii grecești am hotărît să transliterăm forma grecească în toate cazurile în care nu există o formă românească, statornicită printr-o lungă și unanimă tradiție (Socrate, Parmenide, Homer, Aristofan, Pericle, Alcibiade etc.). Am ezitat la cîteva nume, cum ar fi Phaidros, Phaidon, Theaitetos, pentru care formele Fedru, Fedon, Teetet puteau să pară oarecum intrate în uz, dar pînă la urmă am renunțat la aceste românizări datorate influenței franceze și încă nu definitiv consacrate.

Dăm aici lista echivalențelor, cu indicația pronunțării: φ = *ph* (pronunțat *f*), θ = *th* (pronunțat *t*), χ = *ch* (pronunțat *h*),

κ = *c* (în toate poziţiile) ; κι şi κε, transliterate *ci*, *ce* se pronunţau *ki*, *ke* şi, cine doreşte poate să le pronunţe ca atare, dar nu am socotit că este de dorit introducerea semnului *k* : vom scrie *Nicias* şi se va putea citi, după plac, *Nicias* sau *Nikias*), αι = *ai*, οι = *oi*, ου = *u* şi υ = *y* (pronunţat ca *u* francez sau ca *u* german).

Bibliografia dialogurilor a fost concepută pentru a da cititorului o imagine pe cît posibil completă a literaturii platoniciene şi a interesului de care s-a bucurat şi continuă să se bucure în lume opera lui Platon.

ΦΑΙΔΩΝ

PHAIDON

INTERPRETARE LA PHAIDON

În fața unui dialog ca acesta nu încap, poate, decît trei feluri de reacții. Primul și cel mai nobil este: tăcerea. Al doilea, confirmat istoric, este de-a căuta în el o mîngîiere și un înțeles la capătul vieții. Al treilea fel de-a reacționa este de-a recunoaște, după ce l-ai citit, că nu poți nici să-i dai dreptate, nici să-i refuzi îndreptățirea.

Noi știm astăzi, socratic, că nu știm nimic sigur. Este, în chip neașteptat, unul din cele mai frumoase cîștiguri ale culturii noastre, atît științifice cît și umaniste, acesta că adevărurile noastre, care tindeau să se închidă asupră-le, au rămas deschise. În Cartea omului și a naturii extraordinarele noutăți ce s-au ivit se dovedesc nu numai deschise spre viitor, dar și solidare cu unele învățături ca și lăsate în urmă, astfel încît ne reamintim de ceea ce credeam că umanitatea uitase de-a binelea. Ne reamintim cumva, în sensul platonician de aci, că am „știut" într-o altă existență a sufletului tot ce învățăm acum? Ne reamintim că umanitatea a crezut veacuri de-a rîndul, cu suport religios ori nu, în supraviețuire? Bineînțeles că nu. Dar ne reamintim, odată cu învățăturile trecute, că mintea omului a fost întotdeauna, cu noutatea ei în sînul firii, mirarea dintîi și că ea nu este numai sursa oricărei mirări sortite să ducă la cunoaștere, dar și obiectul privilegiat — conștiință, rațiune, spirit — al cunoașterii noastre.

Despre *spirit* este vorba în dialogul acesta, sub numele de suflet. Sinele individual, expresie a spiritului, nu-l confiscă pe acesta pentru sine. Se zbate și dezbate în sînul lui. S-ar putea, atunci, citi opera lui Platon ca dezbaterea sinelui individual cu spiritul și împăcarea, transfigurarea, lămurirea sinelui prin regăsirea celui din urmă. Să încercăm această lectură și interpretare a dialogului. Încă de la început vom putea spune: cartea lui Platon, astfel citită, nu este una a săvîrșirii din viață, ci una a vieții, cu săvîrșirea și sfîrșitul ei *necesar*.

De vreo şapte mii de ani, de cînd ştim că omul este conştient de sine, el n-a învăţat încă a muri, cum spune poetul nostru. Oamenii se împacă uneori în chip demn cu sfîrşitul propriu, dar nu vor să accepte şi aproape că nu înţeleg sfîrşitul altora. Este ca şi cum ar presimţi nelămurit că viaţa ar putea fi prelungită, dacă nu într-o modalitate pur spirituală, cel puţin la nivel biologic. Fiecare simte, totuşi, că prelungirea la nesfîrşit a vieţii trupeşti nu ar împăca nevoile adevărate ale sufletului, orice ar fi crezînd despre acesta. Atunci rămînem cu toţii nehotărîţi, între sorţii de prelungire a *unei* vieţi, cea trupească, şi gîndul de aci al lui Socrate, că se desprinde şi supravieţuieşte ceva din noi, cu noi cu tot.

Dar ce poate însemna „cu noi cu tot"? Dacă noi nu sîntem una cu fiinţa noastră trupească — iar dialogul acesta o spune în chip dezarmant pentru oricine ar vrea să-l justifice astăzi în litera lui — înseamnă că identitatea ne este dată de altceva: de tăria noastră de a trimite făptura individuală proprie pînă la spirit. Ce este spiritul şi în ce măsură mai încape identitate personală în el o va arăta — sau nu o va putea arăta pe deplin — dialogul. Dar lecţia acestuia este că spiritul îşi face lucrarea prin trup, ba încă de mai multe ori după Platon, astfel încît toată problema este cum trăieşti, aşadar cum îţi „dai" sufletul, cum îţi arăţi sufletul statornic; sau cum se arată el, ca spirit, în condiţia sinelui individual.

În argumentarea lui Socrate cum că sinele individual nu este doar ceea ce pare să fie, sînt două idei centrale pe care le vom pune în lumină de pe acum, căci ele comandă întreg dialogul; şi trebuie recunoscut că peste aceste idei lumea modernă nu a putut trece, în versiunea ei fireşte. Prima idee, pe care se va întemeia toată argumentarea privitoare la supravieţuirea şi antevieţuirea sufletului, va fi că: a învăţa înseamnă a-ţi reaminti. Teoria aceasta stranie a reminiscenţei, care duce la afirmaţia că sufletul a învăţat într-o altă viaţă aceea ce îşi reaminteşte acum, reapare — fireşte fără presupoziţia reincarnării sufletului — în constatarea surprinzătoare a învăţaţilor din veacul nostru că psihologic avem structuri apriorice, lingvistic avem idei şi iscusinţe înnăscute, iar filosofic, că nu pu-

tem înțelege viața spiritului, de la hermeneutică și pînă la logică, fără acceptarea unui cerc.

A doua idee centrală din argumentarea lui Socrate va fi aceea că sufletul rezistă, contestă, controlează și aproape întotdeauna comandă celor trupești. O asemenea idee, de-altfel, nu avea nevoie să fie regăsită științific; ea este experiența fiecărei ființe conștiente de sine. — Argumentarea întemeiată pe aceste două teme centrale, conducînd pînă la mitul cu privire la soarta sufletelor după moartea trupească, reprezintă un document unic în istoria culturii noastre. Dar dacă tema lui este, în fond, împăcarea sinelui individual cu spiritul, atunci documentul este unic, dincolo de valoarea lui emotivă, prin cutezanța rațională de *a înființa,* adică de-a da sens vieții, prin moartea care desființează.

*

Intr-un dialog în care pînă și ceea ce desființează înființează totul va fi încărcat (ca niciodată la Platon, ca întotdeauna la Heraclit) de *contraste.* Este vorba de solidaritatea contrariilor: viață și moarte, suflet și trup, spirit și materie, formă și element-conținut, infinitudine și finitudine, veșnic și muritor, bine și rău, armonie și dezacord, mit și realitate. Sub raport filosofic, jocul de contraste poate să îngrijoreze, mai ales dacă solidaritatea contrariilor ar însemna și *indiferența* lor. Sub raport literar, el cucerește întotdeauna.

Cu un dublu joc de contraste se deschide opera lui Platon. Întîi, este contrastul pe care-l resimțise Phaidon — după propria sa mărturisire cînd relatează ultimele ceasuri ale lui Socrate — între desfătarea pe care i-o trezea seninătatea acestuia și mîhnirea de a-l ști în pragul morții. În al doilea rînd este contrastul, resimțit și mărturisit de Socrate însuși, între durerea de a sta sub lanțuri, în închisoare, și plăcerea pe care o încerca acum, cînd își freca piciorul, eliberat de lanț în ultima zi. Este ca și cum divinitatea ar fi împletit, cu un tîlc, contrariile (59 c — 60 b).

Tîlcul ar putea fi unul de frumusețe, de armonie pînă și a contrariilor, un tîlc literar, spune Socrate singur, declarînd că o asemenea temă ar fi fost demnă de o fabulă a lui Esop. Că solidaritatea contrariilor poartă în ea mai

mult decît frumusețe literară o va arăta îndată dialogul; dar o clipă, ca deschidere, este bine să ne desfătăm cu aparența frumoasă a lucrurilor (Nietzsche avea să spună peste veacuri: Grecii erau superficiali din adîncime) și să nu disprețuim nici un aspect al lucrurilor cu tîlc. De aceea, cînd Cebes îi vorbește despre mirarea cuiva care a aflat că în zilele de închisoare el, Socrate, a compus imnuri, acesta răspunde că trăise toată viața sub semnul filosofiei, care este „suprema muzică" (61 a), dar nu știa cu ultima siguranță nici acum ce înseamnă „muzică", respectiv cultivare a sufletului. Știa în schimb că este înțelept să treci „dincolo", iar acest îndemn. să-l urmeze pe el, îl dă celui ce se mirase de îndeletnicirea sa în închisoare.

Să-l urmeze în moarte? Să-l urmeze în viață? Simmias, care este de față, înțelege primul lucru, ba chiar că Socrate îndeamnă pe celălalt să-și curme zilele. Nu este îngăduit, replică Socrate. Își curmă viața — vom spune — doar cel care n-a știut să moară în viață, să supra-viețuiască în sînul ei; doar sinele individual care s-a blocat în sinele individual. Sîntem în paza zeilor, proprietatea lor, nu dispunem de noi înșine (62 b). Iar gîndul lui Socrate poate fi tradus: sîntem în paza spiritului, mai cuprinzător decît noi. De ce însă, atunci, să acceptăm cu seninătate, cum acceptă el, ieșirea din condiția aceasta a vieții? Răspunsul este: „Fără încredințarea că mă voi duce la alți zei, înțelepți și buni, ca și pe lîngă unii oameni răposați, mai buni decît cei de aci, n-aș avea defel dreptate să *nu* mă revolt împotriva morții"*. Cu un adaos, care desparte nădejdea goală de gîndul adevărat: nu este sigur că regăsim dincolo alți oameni, dar sigur este că regăsim zei cu desăvîrșire buni. Traducînd iarăși: cu cît sinele individual se lărgește mai mult către spirit, cu atît intră în comuniune cu valori și sensuri mai ridicate, incorporate eventual de alți oameni din trecut, dar cu siguranță demne să se înstăpînească asupra sa.

---

* Citatele folosite în Interpretarea de față diferă uneori de textul tradus. Am menținut, pentru nevoile interpretării, textul tradus de noi înșine.

Poate oare un gînd banal, ca „spiritualizarea vieții", să fie astfel cheia dialogului de față? Dar banal va fi fost gîndul și pe vremea lui Platon. Banală este întreaga lui viziune filosofică, dacă o înfățișăm rezumativ sub titlul: Adevăr, Bine și Frumos. Noutatea, pînă la paradox, a gîndirii filosofice este de a face cugetele să vadă *altceva* în știut, nu în neștiut. Dar, văzînd altceva în știut, gîndirea filosofică îi preface natura, pînă la a-l pune înaintea noastră ca o noutate. Așa cum accesul la valorile bine cunoscute este altul la Platon decît potrivit cu simțul comun, iar valorile cunoscute nu vor mai arăta nici ele la fel, acum accesul la spirit prin transfigurarea („spiritualizarea") sinelui individual va trebui să ne poarte către un înțeles adîncit al spiritului. Despre accesul sinelui individual la spirit va fi deci vorba acum, și apoi despre spirit el însuși.

Accesul sinelui individual la spirit se capătă prin moartea sinelui ca fiind unul închis. În închiderea lui, sinele individual este trup; în deschiderea lui este suflet. Cine filosofează consimte unui fel de-a muri — o știe și simțul comun, fără a înțelege condiția în care se așază înțelepciunea, ba chiar batjocorind-o (64 b). Simțul comun însă nu știe decît de o singură formă de moarte, extincțiunea finală. Pentru o conștiință filosofică, extincțiunea poartă asupra oricărei forme de închidere: plăcere obișnuită, cufundare în condiția trupească, consimțire la reprezentările corporale în actul de cunoaștere și de gîndire. Există o demență a corpului, spune Socrate (67 a), care ne separă și de comuniunea cu alții și de cea cu înțelesurile neîntinate de corp. Idealul condiției filosofice este, atunci, ca disocierea sufletului de trup să fie totală.

Poate fi platitudine aparentă, în ce spune o clipă Socrate, dar platitudinea se corectează îndată. Pînă la atingerea „idealului" de extincțiune totală a trupului, spre a obține ca sufletul să fie separat — iar aceasta va putea însemna supraviețuirea sufletului ca spirit —, trebuie să vorbim de supra-viețuirea sufletului ca nefiind separat, dar în continuă tendință de separare, într-o conștiință filosofică. Socrate nu șovăie să invoce purificarea pe care o practicau tehnicile spirituale din trecut (orfismul în primul rînd, după istorici) și arată că ea constă din „a se-

para cît mai mult sufletul de trup, a-l deprinde pe cel dintîi să se strîngă și adune în jurul lui însuși, desprinzîndu-se de pretutindeni din trup, și să viețuiască *pe cît poate* (s. noastră), atît în ceasul de acum cît și în cel de apoi, singur prin sine, desprins de trup ca din lanțuri" (67 c). Am subliniat că separația se face „pe cît poate" sufletul — și nu numai în ceasul de acum, ci și în cel de apoi — pentru că tot dialogul va arăta cît de împletit este și rămîne sufletul cu trupul în viața de aci și, în chip neașteptat, cît de solidar este el cu anumite forme de corporalitate chiar în viața de dincolo. Iar esențial este ca în viața de aci separația să se facă în vederea a ceva: a vieții intelective, a înțelepciunii luminate de gînd (*phronesis* — 69 b), altminteri virtutea omului, care săvîrșește actul separației, fiind oarbă.

Dar cum se face separația înlăuntrul sinelui individual și cum duce ea la liberarea în spirit a sinelui? Sinele închis, trupul, se stinge pînă la urmă; iar odată cu el sînt toate aparențele că se stinge și sinele deschis, sufletul. Socrate este dator să arate cum crede el că separația totală, care înseamnă moarte, nu duce și la destrămarea sufletului. Ba Cebes, care aduce întîmpinarea aceasta, cere chiar mai mult decît o dovadă că sufletul supraviețuieste; el se întreabă cum supraviețuiește el cu activitatea de gîndire cu tot, cu *phronesis* (70 b). Pînă la urmă problema va fi *întreită:* nu numai cum supraviețuiește sufletul; nu numai cum o face cu gîndire cu tot, dar și cum supraviețuiește cu viața de gîndire a sinelui individual, a omului *acestuia*, așadar cum Socrate rămîne Socrate și după moarte. Platon va răspunde cu teoria spiritului, la primele două întrebări, în timp ce a treia va rămîne deschisă.

Ceea ce trebuie subliniat, în clipa cînd Socrate deschide seria dovezilor despre supraviețuirea sufletului, este că el nu și le dă drept dovezi; nu spune „să demonstrăm", ci doar „să plăsmuim *(diamythologomen)* cum stau lucrurile, dacă așa ori nu" (70 b). El închipuie o argumentare, o preface într-o argumentare efectivă și pînă la urmă o dă singur drept probabilă numai, alunecînd în mit. Sau: argumentarea devine un exercițiu de gîndire liber, în ceasul ultim, al cuiva care a gîndit tot restul vieții angajat,

cum a făcut Socratele platonic. Consistenţa în ea însăşi a argumentării contează — aproape ca în construcţiile teoretice moderne — fără constrîngerea raţională a celuilalt cu privire la obiectul argumentării, anume sufletul şi supravieţuirea lui. Poţi crede ce vrei, la capătul dialogului; dar povestea trebuie să ţină, şi iată că ea ţine, poate mai puţin pentru că este o lecţie despre moarte, cît una despre viaţă.

Aşa începe într-adevăr argumentarea lui Socrate, cu invocarea vieţii — iar nu de-a dreptul a sufletului, care e permanent viu — şi cu aşezarea morţii la locul ei, care este cel de contrariu al vieţii. Dar contrariile sînt „solidare". Aceasta ar putea însemna două lucruri: acolo unde e viaţă este simultan şi moarte (ca în spusa lui Heraclit de care amintesc comentatorii: „sînt un acelaşi lucru ceea ce e viu şi ceea ce e mort") sau, viaţa se reface întruna din moarte, fiindcă ea însăşi, viaţa, a dus la cea de a doua: teza de aci. Solidaritatea contrariilor nu înseamnă deci una de speţa contradicţiei dintre fiinţă şi neant, în acest caz viaţa ivindu-se din nefiinţa absolută, ci nefiinţa (sau nefiinţarea) este a ceea ce a fiinţat, iar reînfiinţarea are loc din ceea ce căzuse în nefiinţare.

Dacă accepţi acest gînd — pentru om şi pentru tot ceea ce are viaţă în lume, plante ori animale — atunci nu mai trebuie să te întrebi: ce a stat la început, viaţa sau moartea? În fiecare opoziţie a gîndirii greceşti — vom aminti-o pentru cazul de acum — unul dintre termeni este „mai bun" decît celălalt şi în definitiv el este cel în funcţie de care şi al doilea termen are sens. Nu se poate vorbi de moarte decît acolo unde este viaţă; urîtul — cu exemplul lui Socrate (70 c) — nu are sens decît faţă de frumos, injustul faţă de just. Deci termenii cu un plus de valoare preced, dacă ne-am pune problema anteriorităţii unuia faţă de celălalt dintre contrarii. Numai că, o dată constituită contrarietatea, termenii trec într-o aparentă indiferenţă, aşa cum ce este mai mare se iveşte (se naşte din) ce era mai mic şi, invers, ce e mai puternic se naşte din ce era mai slab, ce este mai lent din ce era mai rapid şi invers. Acesta este principiul „generării" pe care îl invocă Socrate acum, chiar pentru contrarii care s-ar întîmpla să nu aibă nume. În toate, trecerea de la

unul la altul se face ca și cum între ele n-ar fi nici o deosebire de valoare (morală sau ontologică).

Într-un asemenea proces de generare, sau de dublă generare cum ni se spune, este prins și sufletul. Dar deosebit de însemnat pentru argumentare este faptul că sufletul nu trece în non-suflet, ci sufletul celor vii trece în „sufletul celor morți" (72 a), din care ele renasc. Să nu aibă oare sufletul un contrariu?

Peste întreg dialogul platonician va domina acest gînd, care nu este deschis afirmat și totuși se desprinde fără umbră de îndoială: sufletele nu au contrariu (decît aparent). Ele sînt ființa lumii, ființa oamenilor cel puțin, potrivit cu acest dialog, iar ființa nu are contrariu. Așa cum Platon nu ar fi spus că ființa se naște din neființă (iar gîndirea greacă nu a susținut, spre deosebire de cea creștină de mai tîrziu, că există naștere sau creație din nimic), el nu spune nici acum că sufletul se naște din moarte; ci sufletele celor vii, ale celor care au luat chip de sine individual, se nasc din sufletele celor morți. Dacă înțelegem sufletul drept spirit, atunci spiritul, în versiunea vieții și distribuit în vieți umane, se naște din spiritul subzistent într-altă modalitate. În cazul sufletului-spirit, deci, nu este vorba numai de prevalența unuia din termeni asupra contrariului său, ci de valența ontologică inatacabilă a ceea ce *este* cu adevărat.

Cu acest substrat, pe care nu-l putem înțelege decît în modalitatea lui ontologică, argumentarea lui Socrate capătă consistență. Pe fundalul realității durabile a sufletului — sau pe temeiul unei persistențe a spiritului prin și dincolo de conștiințele individuale —, sufletul celor vii este o renaștere și nu o simplă naștere. Dacă însă nu am vroi să înțelegem așa, ontologic, întemeierea lui Platon, ci am stărui să o interpretăm și traducem în termeni antropologici, reducînd-o la condiția de viață a omului, atunci încă procesul de dublă generare, invocat aci de Socrate, ar avea sens. Căci s-ar putea spune: în viața aceasta chiar — sau numai în sînul ei, în fond — sufletul nostru, ca expresie a sinelui deschis, moare într-un fel, lăsînd întîietate trupului, care e sinele nostru închis, dar se reface din viața trupului și se regăsește pe sine, așa încît murim

statornic, cu fiecare eliberare de sub paza sufletului a trupului din noi, şi renaştem odată cu regăsirea de sine a sufletului. Dealtfel şi în acest caz sufletul nu ar muri cu adevărat, ci ar dăinui mai departe, pînă la renaştere, drept „sufletul celui mort din noi". Eşti liber să înţelegi aşa gîndul lui Socrate, sau să accepţi, cum spune el acum din nou şi categoric, că „sufletele celor morţi există" (72 e).

Iar tot aşa, în două feluri, poate fi înţeleasă teoria reamintirii, celebra teorie a reminiscenţei, care îşi face ivirea în acest punct al dialogului, spre a nu-l mai părăsi. Cebes o relevă drept o învăţătură obişnuită a lui Socrate, solidară cu ceea ce tocmai a fost în discuţie: supravieţuirea sau supra-vieţuirea sufletului. Teoria afirmă într-adevăr că a învăţa înseamnă a-ţi reaminti, ceea ce presupune firesc că sufletul ne-a preexistat; iar lucrul se vede (ca în *Menon*, dialogul la care se face limpede referinţă aci) prin interogarea potrivită a cuiva, care altminteri nu ar da răspunsul cel bun dacă nu ar avea inerentă lui „o cunoaştere şi o dreaptă judecată" (73 a). Mai precis încă — şi este semnificativ că Socrate aduce lămurirea aceasta, care ar putea favoriza teza supra-vieţuirii, mai degrabă decît a supravieţuirii sufletului — orice cunoştinţă obţinută trezeşte în noi o alta, înrudită ori asociată, într-un fel cu ea, chiar dacă n-ar fi direct înrudită.

În cazul înrudirii (asemănării) dintre cunoştinţe regăsim sau putem regăsi Ideea lucrurilor (în sens platonician), căci orice obiect real o exprimă, dar în chip imperfect, şi deci trezeşte amintirea ei. Dar de fapt asemănarea de aci este tot atît de bine neasemănarea cu Ideea perfectă; ba chiar neasemănarea, care te trimite la modelul de la care ea se abate, este o dovadă încă mai bună că acest model, ca Idee, preexistă în noi. Fiindcă însă asemenea idei ne sînt trezite de senzaţie, iar senzaţiile apar încă de la naştere, nu înseamnă oare că ideile erau dobîndite înainte de naştere? (75 c). Căci dacă ele s-ar ivi odată cu naşterea noastră, atunci nu am putea da socoteală de ele; dar ele zac în uitare în cugetul nostru şi noi ni le reamintim învăţînd. Aşadar de pe acum se poate spune că fiinţa sufletului este solidară (76 e) cu fiinţa Ideilor, cu fiinţa

însăşi la Platon — ceea ce exprimam mai sus în comentariu spunînd că ontologic sufletul este, ca şi fiinţa, permanent subzistent şi fără de contrarietate.

Cît despre gîndul că argumentul învăţării ca reamintire nu dovedeşte decît antevieţuirea, nu şi supravieţuirea sufletului, el poate fi înlăturat, fie invocînd tema contrariilor, aci ivirea morţii din viaţă şi a vieţii din moarte, fie înţelegînd că nu se descompune (prin moarte, cum se teme Cebes) decît ceea ce este compus şi că, la fel cum Ideile au o nevăzută identitate cu ele însele, care nu se poate descompune, tot aşa are o identitate stabilă şi sufletul. Dacă se adaugă faptul că sufletul este cel care comandă trupului, atunci natura sa „divină" nu poate fi decît veşnică. Numai că, sufletul care s-a deprins a muri în viaţă şi care a fost stăpînit de grija morţii (80 e) se desprinde neîntinat de cele trupeşti, pe cînd sufletul întinat îşi va reface o întrupare pe măsura întinării sale.

Dar, după cum anunţam, o asemenea teorie a reamintirii, care înfăţişează sufletele drept omogene cu Ideile, dîndu-le astfel caracter de simplitate şi veşnicie, în măsura în care sufletul celui viu se conformă condiţiei sale divine (ceea ce arată limpede că împletirea sufletului cu trupul nu se desface decît în condiţii ideale; că sufletul nu are propriu-zis drept contrariu trupul, ci *este* trupesc sau încetează să fie) poate fi şi ea înţeleasă în două feluri, cum era moartea în sînul vieţii sinelui individual, sau altădată moartea sinelui individual, cu eliberarea sufletului. Ne „reamintim" statornic înlăuntrul acestei vieţi, după cum murim în sînul ei şi ne reincarnăm statornic. Ne reamintim în *această* viaţă de lucruri pe care le uitasem. Chiar fără a le fi învăţat vreodată cu adevărat, le înţelegem şi cunoaştem acum (aşa cum în limba proprie adîncirea într-un cuvînt şi în etimologia lui îţi oferă sensuri neştiute, dar pe care le înţelegi şi „recunoşti" ca şi cum le-ai fi învăţat altădată), prin simplul fapt că există înrudiri între lucruri sau proprietăţi şi ele îngăduie aşa-zisa asociaţie de idei. În dialogul *Menon*, Platon spune: Natura întreagă fiind înrudită şi sufletul avînd totul dinainte ştiut (prin propria lui înrudire cu restul, vom spune), înseamnă că ,nimic nu împiedică pe cel ce are o singură reamintire,

fapt pe care-l numim a învăța, să le regăsească pe toate celelalte...; căci a cerceta și a învăța nu sînt întru totul decît reamintire“ (81 d ca și 86 b). Înțeleasă deci ca asociație de idei, reminiscența platoniciană ar avea sens chiar înlăuntrul unei singure vieți, ea exprimînd acea capacitate a cugetului de-a se îmbogăți, prin „cunoaștere și dreaptă judecată“, din propria lui bogăție implicită, fără experiența de cunoaștere și învățare într-o altă viață Așa cum sufletul ar muri și renaște într-o singură viață, el „uită“ și își reamintește în limitele ei, numai.

Totuși felul acesta de a înțelege teoria reminiscenței și de-a o face acceptabilă, chiar pentru cel care nu crede în anteviețuirea și supraviețuirea sufletului, așadar de-a înțelege totul „simbolic“, contravine mult prea categoric textului platonician spre a putea fi acceptat întocmai. Chiar dacă moartea finală și conștiința condiției de ființă muritoare trebuie să dea omului sensul morților și renașterilor repetate din cuprinsul unei singure vieți; chiar dacă teza reamintirii celor învățate în „alte vieți“ este sortită să trezească în noi conștiința că, în viața aceasta chiar, cunoașterea se petrece în cerc și că ne reamintim, mai degrabă decît învățăm ceva cu totul nou, rămîne de neînlăturat faptul că Socrate vorbește despre moartea finală — în fond a sa chiar — și despre existența anterioară în care am fi învățat ceea ce regăsim acum.

Dar de moartea cui este vorba? De cea a sinelui individual. Și de anteviețuirea sau supraviețuirea cui? A spiritului, din care se împărtășește și la care se poate ridica sinele individual. Că înțelegem spiritul, în realitatea lui istorică, drept spirit al lumii din care faci parte (cu cunoștințele, ca și cu consemnarea acestor cunoștințe, dobîndite dinainte, în limbă, în obiceiuri, în viața spirituală a unei comunități), sau că îl înțelegem drept ansamblu de legi, sensuri și rînduieli vaste ale lumii, sub care apărem și la care încercăm să ne ridicăm spre a intra în ordine, este doar un fel de a arăta că oricine are măcar *un* înțeles pentru ceea ce se poate numi spirit, dincolo de felul cum apare el în sinele individual. Dar acum problema va fi: ce înseamnă cu adevărat spirit, respectiv suflet care supraviețuiește, după dialogul de față? Și de

aceea după ce, într-o primă parte a lui, Platon a arătat — potrivit cu interpretarea pe care am încercat-o — care sînt căile de *acces* la spirit (anume morțile succesive și renașterile, uitările succesive și reamintirile în sînul sinelui individual și al unei singure vieți), acum dialogul va trebui să arate ce este spiritul în el însuși, sau, în termenii săi, ce este sufletul care, făcînd cu putință viața sinelui individual și viețile lui, se poate trage îndărăt dincolo de viață. Căci dacă toate, și în chip deosebit oamenii, își „dau sufletul" pînă la urmă, nu presupunem oare cu toții, rostind ca și dintotdeauna vorba aceasta, că sufletele ce s-au dat pe sine, adică au arătat cum au fost ele, se păstrează, într-un fel și undeva, ca un suflet a toate cuprinzător al lumii?

*

În clipa cînd Socrate trece de la căile de acces către spirit la problema a ceea ce este spiritul în el însuși, mărturisește că singur se întreabă dacă argumentarea de pînă acum nu cumva lasă în urma ei unele semne de întrebare (84 c). Iar cînd Simmias aduce întîmpinarea cum că și despre armonia produsă de o liră s-ar putea crede că este ceva divin și nepieritor, dar că ea piere totuși odată cu distrugerea lirei, în timp ce Cebes obiectează că, acceptînd antevieţuirea sufletului (pe temeiul reminiscenței) nu este defel limpede și supraviețuirea lui, sau în orice caz supraviețuirea după cîteva reîntrupări, Socrate rostește un gînd prudent, care ar putea semăna cu pariul de mai tîrziu al lui Pascal: dacă vorbele sale sînt adevărate, atunci este bine că a dobîndit în ceasul ultim al vieții convingerea supraviețuirii; dacă însă supraviețuire nu este, atunci măcar el nu va fi tulburat pe cei din jurul său cu tînguiala sa (91 c).

Socrate însă este departe de-a se mulțumi cu resemnarea din prinsoarea lui Pascal. El argumentează în continuare, iar *acest* lucru înnobilează problematica nesigură a dialogului. Dacă în fapt cei doi convorbitori ai lui Socrate sînt de acord cu teoria reminiscenței, atunci — spre a răspunde lui Simmias — este limpede că sufletul, respectiv spiritul vom spune acum, nu este un simplu fel de ar-

monie, un acord, o dispoziție (*eine Stimmung*, de la *Stimme*, voce, cum s-ar spune astăzi în limba germană). Și dealtfel armonia n-ar putea fi contrară elementelor care o fac cu putință — în timp ce sufletul comandă elementelor trupești ce ar pretinde să-l alcătuiască —, nici să fie mai mult ori mai puțin armonie decît o alta, cum este sufletul mai bun ori mai pervers în unul ori în altul.

Dar, răspunzînd astfel lui Simmias, Socrate a arătat numai ce *nu* este spiritul. Nu trebuie el acum să arate ce este spiritul cu adevărat? Întîmpinarea lui Cebes, cum că poate foarte bine exista antevieţuire a sufletului și pot avea loc oricîte întrupări ale lui (dar aceasta nu înseamnă că există și supravieţuire absolută a sufletului și, în definitiv, veșnicie a lui) va obliga cercetarea să se îndrepte tocmai asupra naturii adevărate a sufletului, de-a fi mai mult decît suflet anumit, cu una sau mai multe întrupări, și de-a se ridica pînă la spiritul din care se împărtășesc toate. Iar pentru a arăta că spiritul, și odată cu el sufletul sinelui individual ridicat pînă la spirit, nu au parte de corupţie, trebuie pusă tocmai marea problemă a generației și corupției (96 a urm.). Cum poate ieși ceva de sub generaţie și corupție? Ce este în fond, dincolo de tot ce se preface, și ce este în așa fel încît să întemeieze, să facă cu putință, să fie „cauză" spune Platon — cu un termen ce trebuie larg înțeles, pînă la principiu și lege — a lumii care se preface întruna?

Aici se deschide comentariul asupra acelor tratate despre natură pe care le-au scris de fiecare dată presocraticii (chiar dacă titlul de *Peri physeos* putea varia, căci este dat de comentatorii tîrzii) și din care s-au păstrat de fiecare dată doar fragmente. În traducere avea să se spună: *De rerum natura*. Dar semnificativ este că la Platon totul va deveni: De *animae* natura, sau și mai bine, De *animi* natura, dacă deosebim între *anima* și *animus*, suflet și spirit. Ridicarea sinelui individual la spirit este a sufletului, care, ca simplu suflet, nu poate fi „cauză" a naturii și omului (oricît ar spune Platon că fiecare astru își are sufletul său), în timp ce ca spirit va putea, în versiunea platoniciană a spiritului (de o ființă cu Ideile) să fie legea, temeiul, cauza lucrurilor.

Analiza lui Platon este admirabilă prin punerea problemei, dacă nu şi prin soluţie. Căci tema în dezbatere nu este simpla cauză a lumii, ci pentru ce anume *se naşte* un lucru, pentru ce *piere* şi în ce măsură *este*, aşadar toate cauzele la un loc, plus esenţa. El poate atunci pleca de la explicaţii materiale, care nu satisfac cele trei întrebări, şi poate trece de la aer şi foc la sînge sau la creier, care ar părea să dea socoteală de spirit; dar totul rămîne în nedeslușire. Nu înţelegi nici măcar creşterea organică dacă rămîi la materie şi cerebralitate (96 c), în măsura în care creşterea pune în joc rapoarte şi pînă la urmă relaţii; iar în materie de relaţii, chiar simple, ca acelea de adunare, nu ştii bine cine se adaugă cui: primul termen celui de-al doilea, sau acesta celui dintîi, nici care anume din ei devine *doi*. Ba el spune lucrul acesta, încă mai subtil critic, că nici despre unităţi şi elemente nu ştie cum se produc, aşadar cum apar, cum dispar şi cum sînt ele.

Singur Anaxagoras părea la început să-i ofere o dezlegare, cu acel Nous al său, „spiritul" (cum traduc francezii), înţeles drept cauză universal rînduitoare, în mare şi mic, una de natură să arate raţiunea de-a fi, de-a suferi şi de-a săvîrşi acţiuni a lucrurilor. Numai că, în locul raţiunii de-a fi a fiecărui lucru, Anaxagoras revenea la explicaţiile prin aer, eter şi apă; *spiritul* era absent în ele (iar exemplul de aci este semnificativ, 98 c), cum ar fi absent dacă ai explica situaţia în care se află acum el, Socrate, prin oasele şi muşchii lui, nu prin spiritul ce-l însufleţeşte şi care l-a adus aci, în închisoare, făcîndu-l să spună aceea ce spune. Din nou trecerea pe care o face Platon de la natură la suflet şi apoi la spirit devine evidentă. Natura, fireşte, ca în cazul oaselor şi muşchilor omului, este condiţia necesară a manifestărilor omului, nu însă şi raţiunea lor de-a fi. Sau, cum spune adînc Platon (99 b); există o deosebire între cauza adevărată şi acel lucru fără de care ea nu se poate exercita drept cauză. Trebuie deci să te ridici la temeiuri *(logoi)*, aşa cum faci cînd nu te laşi orbit de lucruri ele însele.

Căutînd astfel raţiunea fiecărui lucru, a aflat-o în acea lume a Ideilor pe care, spune singur filosoful, a invocat-o de atîtea ori în trecut (locul acesta arată că dialogul *Phai-*

don nu trebuie așezat prea devreme istoricește) și care va explica deopotrivă nemurirea sufletului (100 b). Cauza, în sensul cuprinzător, a fiecărei realități naturale și umane îi pare a fi participarea lor la Ideea respectivă. Exemplele pe care le dă aci Platon nu sînt însă de realități naturale, ci din lumea valorilor și — în chip surprinzător pentru cei care susțin că nu există Idei ale oricăror situații reale — din lumea relațiilor. Pentru frumusețea unui lucru, nu strălucirea, culoarea, forma, sau alte aspecte dau o explicație, ci Ideea de frumusețe. Poate părea ceva naiv și neiscusit să înțelegi așa lucrurile, spune Platon singur (100 d), dar el adaugă: dacă în ce privește „participația" la Idee, „prezența" ei în lucru, sau „comuniunea" cu ea nu s-a oprit el însuși la o formulare sigură (așa cum va arăta dialogul *Parmenide,* în care Platon va critica singur, în prima parte, formulările puse în joc aci și altele), în schimb în ce privește faptul că Ideea este cea care face ca lucrul să fie ceea ce este, nu are nici o îndoială.

Ideea este cauză reală, zadarnic căutată altundeva de filosofia naturii și de Anaxagoras. Ea naște lucruri, fie și trecătoare, și le lasă apoi să piară, supraviețuindu-le. Ideea de frumos naște lucruri frumoase, Ideea de mărime și cea de micșorime fac ca lucrurile să fie mari sau mici, nu numai în ele însele dar și în relație unele cu altele; altminteri ar trebui să spunem că un om este „cu un cap" mai mic decît altul sau tot cu un cap mai mare decît un al treilea, deci o aceeași măsură exterioară ar face să apară situații contrare; sau, cu un exemplu mai pertinent: „doi" s-ar putea naște fie prin adăugarea unei unități la o unitate, fie prin înjumătățirea unei unități, deci prin procedee opuse, cînd în realitate „doi" ține de Ideea dualității. Iar fiecare Idee este de așa natură încît (cum aminteam despre suflet) nu admite în ea contrariul ei.

Cît despre obiecția că Socrate vorbise mai sus despre o solidaritate a contrariilor, în sensul că se generează unul pe celălalt, răspunsul este că *lucrul,* subiectul purtător, este cel care se naște dintr-un contrariu, iar nu contrariul însuși, în idealitatea sa. (Doar Cebes este și mai mare decît Socrate, și mai mic decît Phaidros). Dar de toată însemnătatea va fi că uneori chiar lucrul se împărtășește în așa

fel de la o Idee, ca de la o calitate esențială, încît nici el nu admite contrariul. De exemplu „trei“ nu poate fi par, așa cum nu este par Imparul însuși.

Iar așa se întîmplă cu sufletele. După cele ce s-au arătat cu privire la calitățile „esențiale“ din lucruri, se poate vorbi mai puțin naiv decît la început. De pildă, în cazul unui corp cald, nu mai este nevoie să spunem: căldura este cea care îl face să fie cald, ci putem spune: focul. Sau la întrebarea, ce anume face ca un număr să fie impar, se poate răspunde: surplusul unei unități. La fel cu trupul și sufletul. În loc să spunem că Viața face ca trupul să fie viu, vom spune că sufletul îi conferă viață. Dar contrariul vieții este moartea, iar sufletul, deși nu este Viața însăși, nu are nici el parte de moarte, așa cum nu are parte Viața. Nu există o treime pară; nu există foc rece. La fel, nu există nici „suflet mort“ (106 b). Sufletul este nemuritor.

*

Nimeni nu mai are ceva de opus lui Socrate. Dar cînd Simmias spune că natura ultimă a temelor discutate și omeneasca slăbiciune îl fac să păstreze în fundul sufletului o neîncredere (*apistia*, 107 b), Socrate consimte că așa trebuie să fie. Căci gîndul nemuririi sufletului pune doar rînduială în viețile noastre — iar acum, la capăt, totul pare a coborî în etic—și nu lasă celor ce sînt în nerînduiala răutății nădejdea că se vor mîntui vreodată, prin moarte, de răutate. Așa vorbea Socrate și în *Menon* (86 b): „De fapt, în ce-ți spuneam, există lucruri pe care nu le-aș putea susține cu tot dinadinsul; dar că, socotindu-ne datori a cerceta ce nu știm, devenim mai buni... decît dacă am crede că nici nu putem să aflăm ce nu știm, nici nu sîntem datori să căutăm, pentru *această* (s. noastră) convingere aș lupta cu toată înverșunarea“.

Să ne mulțumim cu această lecție morală? Dar lecția morală reprezintă, în fapt, o întoarcere asupra vieții de aci, a sinelui individual. Conștiința finitudinii omului nu este totul. Dar dacă sufletul este veșnic, cum spune Platon, totul se rabate asupra condiției umane, scoțînd-o din limitație, desmărginind-o. Vorbind prin urmare despre nemu-

rire, Socrate dă înţeles lui „a fi muritor". Condiţia generală a nemuririi nu are sens fără limitaţia individuală. Iar atunci lecţia morală se transformă într-una de metafizică.

Mitul însuşi, pe care-l istoriseşte Socrate acum la finele dialogului, aduce o lecţie de metafizică: el arată că şi „dincolo" va exista o geografie şi că sufletul va trăi împletit cu o formă de corporalitate, chiar dacă o alta, aşa cum în *Phaidros* sufletul eliberat de cele trupeşti contempla Ideile cu o privire totuşi, chiar dacă alta şi ea decît a ochiului omenesc. Generalul nu este cu adevărat fără o formă de realitate individuală.

Dar sinele individual trebuie să se ridice la spirit, în această viaţă. Cum se face ridicarea la spirit, ceea ce înseamnă în cazul lui Platon ridicarea la Idee, se ştie: prin dialectică. Poate părea curios că nicăieri în dialog nu este vorba de ştiinţa sau tehnica dialecticii, dar *Phaidon* este dialogul cu cea mai autentică desfăşurare dialectică dintre toate, am putea spune. Nicăieri în alte părţi convorbitorii lui Socrate nu au argumente atît de puternice şi de potrivnice tezelor susţinute; peste tot aproape (afară de *Theaitetos)* convorbitorii se mulţumesc să aprobe, cînd nu sînt de calitatea joasă a unui Hippias şi Euthyphron, sau cînd nu sînt tineri şi neştiutori, ca în *Lysis* ori *Charmides.* De ce atunci nu este vorba, tocmai aci, de dialectică? Argumentul că teoria Ideilor este presupusă, ca fiind ştiută, nu poate convinge. Vom spune că nu este vorba de dialectică pentru că acum nu e în joc o simplă ştiinţă; dialectica a devenit, cu *Phaidon,* o experienţă spirituală. Este vorba de un om care moare, nu unul ce gîndeşte şi învaţă pe alţii să gîndească. Este vorba de un om care îşi dă, care îşi arată sufletul. Aşa am fost, spune Socrate, şi aşa vă îndemn şi pe voi să încercaţi a fi.

Atunci opera devine: limpezirea şi lămurirea sufletului pînă la a se ridica la treapta spiritului, adică la acea lume care constituie adevăratul „loc inteligibil" al Ideilor. Opera poate foarte bine fi numită o „Fenomenologie a spiritului", în felul ei, singura a antichităţii. Dar în timp ce Fenomenologia lui Hegel ducea la un spirit absolut care să se dezmintă pe sine prin obiectivarea în natură şi să

se regăsească din natură ca spirit în om, ridicarea la spirit a gînditorului antic duce la o supra-natură.

Ne pierdem în *devenirea* istorică, sau ne pierdem în *ființa* mitului. Socrate ar fi trebuit să aibă curajul de a spune: „Pămîntul acesta va trece, dar cuvintele mele nu vor trece". Hegel ar fi trebuit să aibă cutezanța de a crede că istoria, chiar dacă nu se încheie cu el și cu luciditatea sa, se va continua cu gîndul său. Dar filosofia nu este un act de cutezanță. Este un act de supunere la rațiune.

LĂMURIRI PRELIMINARE

DESPRE AUTENTICITATE

Autorii antici nu au contestat niciodată autenticitatea dialogului *Phaidon*. S-a crezut însă, în filologia modernă, că o încercare de acest fel s-ar putea recunoaşte în textul epigramei lui Panaitios, înscris pe prima pagină a unuia din manuscrisele dialogului (Venetus, *Append. class.* 4, cod. 1)[1]. În realitate, după cum a demonstrat S. Reinach[2], această epigramă nu pune la îndoială autenticitatea dialogului, ci numai valoarea şi puterea de convingere a argumentelor.

DESPRE DATA COMPUNERII ŞI ÎNCADRAREA DIALOGULUI ÎN OPERA LUI PLATON

Din 1935 nici o revizuire capitală nu a modificat concluziile stilometrice ale lui C. Ritter în privinţa cronologiei dialogurilor lui Platon[3]. Este în prezent unanim acceptată ideea că grupul *Cratylos—Phaidon—Symposion (Banchetul)* ocupă o poziţie intermediară între seria dialogurilor de tinereţe, care se încheie cu *Gorgias*, şi seria dialogurilor de maturitate deschisă de *Republica*. Indiferent de cronologia relativă în cadrul acestui grup, *Cratylos, Phaidon* şi *Symposion* conţin primele indicii ale formării unei doctrine independente de socratismul originar. Ideea că există ipostaze ale realităţii *separate* de realitatea însăşi *(eide chorista)* — idee pe care Socrate nu o avusese[4] şi care va întemeia teoria Formelor (Ideilor) şi axiomatica lui Platon — este pentru prima dată formulată în aceste dialoguri[5].

Termenul *post quem* al redactării lui *Phaidon* este anul 392[6]. Dacă am considera, împreună cu Robin, că *Symposion* precedă *Phaidon*, ar trebui să admitem, ca termen *ante quem*, anul 384, la care se face aluzie în *Symposion*[7]. Dar, aşa cum a remarcat Bluck, aceasta ar însemna „să-i atribuim lui Platon o perioadă extrem de încărcată în anii care au urmat după fondarea Academiei“[8]. Dimpotrivă, este cu mult mai probabil ca *Phaidon* să fi fost scris în 386,

anul fondării Academiei (Hackforth), sau chiar cu puţin înainte (Bluck), adică într-o perioadă mai liberă, în care — dacă ar fi să ne întemeiem şi pe *Gorgias* — superioritatea recent descoperită a filosofiei îi stîrnise lui Platon un interes exclusiv pentru această activitate, mai nobilă decît viaţa practică a politicianului. În portretul filosofului propus în *Phaidon* nimic nu prevesteşte sincretismul concepţiei ulterioare, dezvoltate în *Republica* VI, despre filosoful-om de stat[9].

Unul din argumentele prin care Bluck a încercat să susţină anterioritatea lui *Phaidon* în raport cu *Symposion* este că introducerea directă a teoriei Formelor, în *Symposion*, reclamă din partea auditoriului o pregătire prealabilă de felul celei pe care ar fi putut s-o ofere *Phaidon*. Această deducţie este corectă. I se poate totuşi aduce obiecţia că Socrate tratează teoria Formelor ca pe un subiect cunoscut chiar şi în *Phaidon*, cînd recurge pentru prima oară la ea (74 a), fără să ne lase deloc să alegem între a atribui acest fapt unei anumite strategii a discursului sau a presupune o bază istorică pentru el; caz în care discuţia s-ar opri într-adevăr aici, căci data redactării lui *Cratylos* este cel puţin la fel de incertă.

Oricum ar fi, *Phaidon* aparţine unei perioade pitagoreice din evoluţia lui Platon. Stă mărturie, în primul rînd, tratamentul excepţional al temei purificării *(katharsis)*[10]. Platon adoptase deja în *Gorgias* doctrina trupului-închisoare *(soma/sema)* şi doctrina universului ca structură coerentă *(kosmos)*, guvernată de legea numărului *(arithmos)*. La rîndul lui, *Phaidon* ar putea fi privit ca un proces spectacular care va transforma aceste idei în „pilaştrii" platonismului, cum au fost numite atît teoria imortalităţii sufletului cît şi teoria Formelor. De asemenea, se manifestă în acest dialog trăsături pe care modelul matematic al pitagoreilor avea să le impună, treptat, asupra gîndirii lui Platon[11]. Dar aceste trăsături se conjugă pentru a forma un model al cunoaşterii care depăşeşte deja pitagorismul: *Phaidon* este, credem, primul dialog în care Platon a încercat să construiască un spaţiu al demonstraţiei prin deli-

mitarea premiselor, şi în acelaşi timp primul loc unde problema demonstrabilităţii în limitele unui sistem axiomatic s-a pus în filosofia greacă.

DESPRE TITLU ŞI SUBTITLU

Phaidon face parte din seria dialogurilor relatate[12]; cu excepţia *Banchetului,* toate aceste dialoguri poartă, în mod convenţional, numele naratorului.

Subtitlul *Peri psyches (Despre suflet),* care provine, ca de obicei, dintr-o sistematizare ulterioară a operei lui Platon, dă o idee aproximativă despre ceea ce credeau comentatorii antici că ar constitui subiectul acestui dialog. În cazul de faţă ea este în mod special nerelevantă pentru că în *Phaidon* se propun mai multe ipostaze ale conceptului de *psyche.*

Istoria acestui termen constituie ea însăşi o problemă. S-au perindat în cultura greacă mai multe reprezentări ale personalităţii, fără ca *psyche* să păstreze o semnificaţie constantă de-a lungul lor. În închipuirea omului homeric, sufletul rezidă în trup *(soma)* ca „suflare" *(thymos)* şi piere odată cu el. *Psyche,* partea menită să coboare la Hades, nu poate reţine, ea singură, nimic din sinele vital *(autos):* sufletul-*psyche* este doar un substitut al numelui, „dublul" sau umbra. Începînd cu poeţii arhaici[13] o parte din atributele energetice ale sufletului-*thymos* s-a transferat asupra sufletului-*psyche.* Dar concurenţa acestor noţiuni nu a produs o concepţie diferenţiată despre funcţiile psihice; trupul şi sufletul exprimau încă o singură „afectivitate" difuză[14]. În schimb doctrinele iniţiatice puseseră în circulaţie un model în care individul-microcosm apărea scindat între componenta lui terestră *(soma)* şi o parte divină *(psyche).* În viziunea orficilor şi a pitagoreilor sufletul stă închis în trup ca într-un mormînt şi numai riturile de purificare îl pot izbăvi din peregrinările pămînteşti. S-a demonstrat că latura morală lipsea cu totul din religia orfică[15]. Acest aspect al purificării poate fi extins, credem, asupra tuturor doctrinelor eso-

terice. Pitagorismul a dat un sens intelectual acestor rituri prin introducerea filosofiei în rîndul exercițiilor de purificare. Dar sufletul calculator al pitagoreilor, care reproduce principiul matematic din univers, nu se individualizează ca entitate morală[16].

Spre deosebire de predecesorii săi, Platon învățase la școala lui Socrate că spiritul omenesc este mai mult decît manifestarea unui principiu natural și că, pentru a-l cerceta, filosoful trebuie să caute legi guvernate de altceva decît cauzalitatea mecanică din lumea fenomenelor. Încercînd să refacă unitatea originară a individului, el este primul care va reuni „laturile" scindate ale sufletului în jurul unui nucleu etic. Teoria sa, care a preluat elemente tradiționale extrem de eterogene, este plină de neclarități, dar aduce pentru prima dată o viziune globală, coerentă și *umanizată* a sufletului.

Conceptul platonic de *psyche* s-a oprit, în evoluția sa, asupra unui model tripartit, construit pe tiparul tradiției — probabil populare — despre cele trei categorii de oameni[17]. Acest model este expus pentru prima oară în *Republica*. În individ s-ar manifesta trei funcții, care iau forma unor dorințe — „dorința" de cunoaștere, „dorința" de onoruri sau de confirmare socială și „dorința" de a satisface instinctele trupului. În conformitate cu aceste funcții, sufletul ar fi alcătuit dintr-o parte intelectivă *(logistikon)*, o parte afectivă *(thymoeides)* și o parte instinctuală *(epithymetikon)* — părți pe care, într-o formulare ulterioară în *Timaios*, Platon le va localiza în trup, împărțindu-l și pe acesta, în mod corespunzător, într-o zonă superioară (cap), o zonă medie (piept, inimă) și o zonă inferioară (stomac).

Înainte de a ajunge însă la acest model, Platon a elaborat o teorie a sufletului aparent diferită și care, la o primă examinare, se apropia încă destul de mult de pitagorism. Această teorie se construiește în jurul ideii că sufletul ar fi *monoeides* („simplu", „indivizibil") — trăsătură care, în *Phaidon*, transpune în planul epistemologic principiul imortalității[18]. S-a presupus că, dacă ar fi avut deja ideea tripartiției funcționale a sufletului în perioada redactării lui *Phaidon*, Platon nu ar fi putut să vorbească despre suflet ca entitate elementară[19]. Dar indivizibilita-

tea sufletului era cerută în *Phaidon* de perspectiva epistemologică și, în mod special, de argumentul reminiscenței și de argumentul afinității, care au numai o valoare provizorie. Ipoteza unei evoluții vine în contradicție și cu faptul că elementele modelului tripartit al sufletului sînt prezente de asemenea în *Phaidon* — și nu sub o formă embrionară, ci într-o clară subordonare față de modelul bipartiției trup / suflet[20]. Pe de altă parte, nu poate fi acreditată nici opinia contrară, potrivit căreia Platon ar fi renunțat să discute, în *Phaidon,* despre părțile „inferioare" ale sufletului pentru că ele s-ar lega în mod special de întruparea lui într-un corp: *Timaios* arată suficient de clar că nemurirea uneia singure din componentele sufletului nu are nimic de-a face cu repartizarea ei în trup, alături de celelalte. Aceasta este una din contradicțiile doctrinei.

Sub o formă sau alta, interpretările moderne presupun că modelul tripartit ar constitui forma definitivă a teoriei sufletului. Din această perspectivă, *Phaidon* apare ca o expresie mai mult sau mai puțin proprie a platonismului după cum se apropie sau nu de concepția dialogurilor ulterioare. Dar Platon nu a creat nicăieri un model universal al sufletului. În termenii săi, această problemă poate fi privită sub două aspecte. Analiza sufletului arată că între părțile lui există un raport de felul celui descris prin modelul tripartit. Dar, în momentul în care sufletul ne interesează ca *latură* a omului integral, relația lui cu trupul este cea care devine predominantă; iar aceasta este o relație de opoziție. Nu credem că Platon a încercat vreodată să reunească cele două perspective, de aceea multe elemente în dialogurile sale sînt contradictorii. Ca în atîtea alte probleme, viziunea lui depășește însă divergența tradițiilor constitutive. Pe de altă parte, fiecare dialog impune propria sa convenție. Bipartiția trup/suflet exprimă, în *Phaidon,* o opoziție programatică între omul de rînd și filosof[21]. La nivelul de adîncime, această opoziție era cerută în premisele dialogului, care impun o perspectivă epistemologică: în cadrul argumentului reminiscenței și argumentului afinității, sufletul apare exclusiv ca gîndire. Întregul dialog este dominat de ideea că între suflet și trup ar exista o incompatibilitate structurală. Siste-

mul metaforic al discursului şi atmosfera pitagoreică amplifică în asemenea măsură această idee, încît *Phaidon* a fost adeseori tratat aparte, ca un dialog „ascetic" în cadrul operei lui Platon.

Pe de altă parte, gîndirea nu este unica ipostază a sufletului. Afirmaţia despre nemurire îl vizează sub aspect ontologic. Singura dovadă în cadrul demonstraţiei propriu-zise, aceea cu care Cebes însuşi se va declara satisfăcut[22], o constituie faptul că sufletul este indestructibil. Aşadar nemurirea sufletului decurge din definirea lui ca principiu vital[23].

Discontinuitatea între sufletul-gîndire şi sufletul-vital este ascunsă de tendinţa „etică" a discursului; Platon însuşi, care suprapune adeseori perspectiva ontologică şi perspectiva epistemologică, nu-şi dădea seama de ea. Acest fapt provine din lipsa unei diferenţieri între stadiile realităţii[24]: existenţa *qua* concept implică, pentru Platon, existenţa *qua* substanţă. În loc să fi continuat procesul de formalizare început de eleaţi, el a descris statutul axiomatic al conceptelor într-o manieră apropiată de vechiul pitagorism, care declara că nu lucrurile sînt numere, ci că numerele sînt lucruri[25]. Această dificultate se reflectă pretutindeni în teoria Formelor; dar, cu doctrina sufletului, care există simultan în plan ontologic şi în planul cunoaşterii, ne aflăm chiar în centrul ei.

DESPRE PERSONAJE ŞI ISTORICITATE

„Acţiunea" dialogului — *i.e.* discuţia purtată în închisoare între Socrate şi discipolii săi, înainte de execuţie — este relatată de Phaidon din Elis, unul din martorii oculari, unui grup de ascultători din Eretria — fără îndoială pitagorei, din moment ce Echecrates, care vorbeşte în numele lor, a fost menţionat de Diogenes Laertius[26], împreună cu alţii cinci, pe lista membrilor unei şcoli pitagoreice locale. Deţinem informaţii lacunare în legătură cu Phaidon însuşi. Vîndut la Atena ca prizonier de război, el şi-ar fi obţinut libertatea fugind sau — după

majoritatea izvoarelor — răscumpărat, la recomandarea lui Socrate, de unul din discipolii apropiați[27]. După moartea maestrului s-a întors la Elis, pentru a întemeia o școală de filosofie pe care Menedemnos și Asclepiades aveau să o transfere la Eretria. Aulus Gellius[28], Seneca[29] și Diogenes Laertius[30] îi atribuie redactarea unor dialoguri *(logoi sokratikoi).*

Nu există motive pentru a pune la îndoială faptul că Phaidon fusese de față la moartea lui Socrate[31] și că, deci, convenția narativă se întemeia pe un fapt real. Istoricitatea încetează însă din momentul în care Echecrates este ales drept interlocutor[32]; o va înlocui ficțiunea unui grup de pitagorei care ascultă povestea lui Phaidon tot așa cum auditoriul din această poveste ascultase, la rîndul lui, discuția dintre Socrate și alți interlocutori pitagorei.

Drept răspuns la una din întrebările introductive, Phaidon alcătuiește, la 59 b sq., un catalog prezumtiv al discipolilor și prietenilor care fuseseră alături de Socrate în ultima zi. Ulterior figurația lor, care întrerupe dialogul în momentele cele mai dificile[33], va da o imagine pentru prima oară apropiată de ceea ce trebuie să fi fost, în realitate, cercul socratic. Însă tăcerea acestor personaje — mai cu seamă în cazul lui Antistene și al lui Euclides, care erau într-adevăr filosofi mari și cunoscuți — arată limpede că, în raportul dintre convenție și istoricitate în cadrul dialogului, greutatea cade asupra primului termen. Euclides este întemeietorul școlii din Megara, iar Antistene, al școlii cinice (sau, într-o primă formă, al gimnaziului din Cynosarges). Antistene intrase în cercul lui Socrate după un „antrenament“ prealabil la școala lui Gorgias. Comuniunea cu Socrate nu l-a apropiat însă niciodată de Platon; un examen al doctrinei este suficient pentru a înțelege acest fapt. Învățăturile lui Antistene pregăteau stoicismul. Aristippos din Cyrene, vestitul fondator al școlii cirenaice, este menționat printre absenți. Pe baza informației că, în ziua morții lui Socrate, el s-ar fi aflat tocmai la Egina, Diogenes Laertius adaugă că Platon a fost un acuzator al lui Aristippos și al hedonismului în general[34]. Adevărată sau nu, aceasta pare a fi opinia curentă.

Cu excepţia necunoscutului care intervine la 103 a şi a paznicului, singurii interlocutori ai lui Socrate pe parcursul întregului dialog sînt Criton, Simmias şi Cebes. Mai mult, aşa cum a remarcat Hackforth, se poate considera că, din punct de vedere funcţional, ultimii doi alcătuiesc un singur personaj. Amîndoi veneau din Theba, unde îl avuseseră profesor pe Philolaos; deşi pitagorismul lor este extrem de liber, există o solidaritate de şcoală în felul lor de a-l ataca pe Socrate şi, de la distribuţia replicilor pînă la diferenţele de opinie, metodă şi temperament[35], portretul lui Simmias şi al lui Cebes se supune unei singure alternanţe ritmice. Organizarea discursului între cei trei interlocutori-protagonişti şi „corul" asistenţilor transfigurează scena reală — *i.e.* închisoarea ateniană a condamnaţilor de drept civil — arătînd cît de mult din realizarea lui *Phaidon* ca o capodoperă de *literatură* se datora, în fapt, tragediei attice.

Datorită studiilor lui Robin, Cornford, Field, Ross, Hackforth etc., istoricitatea personajului Socrate, susţinută cîndva de filologi[36], nu mai constituie o problemă reală. Trăsăturile constante ale maestrului — ironia enigmatică, pe care Platon îşi ia de acum obiceiul de a o trata ca perplexitate dialectică; modestia, am spune chiar umilitatea misionarismului său[37]; aici în mod special, acea linişte interioară fără seamăn în faţa morţii, care-i va îndrepta ultimele cuvinte, într-un gest de protecţie, către discipoli[38] — toate erau, fără îndoială, adevărate; acest portret va perpetua tema filosofului-părinte dincolo de limitele antichităţii. Dar, aşa cum pe bună dreptate s-a observat, *Phaidon* aduce pentru prima oară în scenă, în locul unui Socrate „care nu ştia nimic în afară de propria sa ignoranţă"[39], un filosof înarmat cu convingerea nemuririi sufletului şi, mai ales, cu un sistem metafizic şi cu o bază axiomatică pentru a şi-o susţine. Este adevărat că măreţia lui Socrate ar fi fost deplină dacă încrederea lui în nemurirea sufletului s-ar fi arătat mai uşor de clintit şi că „platonismul" ştirbeşte, într-o oarecare măsură, frumuseţea etică a personajului[40]. Există un contrast vizibil între limbajul argumentelor, unde Socrate formulează pozitiv şi abstract, şi familiaritatea ironică din părţile nedemonstrative. Dar acest dialog, care a înregis-

trat evenimentul morții lui Socrate, trebuia în egală măsură să prezinte „nașterea“ noii doctrine a Formelor. Încercînd să i-o atribuie predecesorului său, Platon îi aducea de fapt un omagiu firesc[41] și pecetluia totodată o despărțire. Pe de altă parte, discuția despre limitele cunoașterii discursive, începută la 85 c, plasează întreaga problemă a nemuririi *individuale* în sfera probabilității; și, cu cît ne apropiem de sfîrșit, propoziția *ei tis an eie*... („dacă ar fi ca cineva <să fie nemuritor>“) dobîndește din ce în ce mai multă semnificație. În cele din urmă, Simmias nu se va lăsa convins. Acest fapt este menit să arunce o nouă lumină asupra certitudinii lui Socrate însuși: problema nemuririi a rămas deschisă.

Apoteoza filosofului introduce o a doua deviație în portretul istoric al lui Socrate. Tema filosofului-preot, părinte și zeu este întreținută de atmosfera pitagoreică a interludiilor dintre argumente. Pe acest fond se desprind trei momente paradigmatice ale unui simbolism centrat în jurul lui Socrate. La 78 a, între prima și cea de-a doua parte a demonstrației, înainte ca seria argumentelor imortalității să fi început, Cebes i se adresează lui Socrate, numindu-l „descîntător“ *(agathos epoidos)* în semn de recunoaștere a faptului că el deținea secretul de a „vindeca“ frica de moarte. La 89 d, într-un moment aporetic, cînd obiecțiile lui Cebes încep să zdruncine încrederea lui Socrate însuși în ceea ce privește demonstrabilitatea problemei sale, ni se face un excurs metodologic pe care Socrate îl încheie, profetic, prin expresia: „îndreptați împotrivă-mi toate argumentele voastre (...) iar eu să plec, lăsînd înfipt în voi, ca o albină, acul meu“ *(hosper melitta to kentron)*. În planul figurilor, acesta este un răspuns la simbolismul lebedei de la 84 c—85 b. Se delimitează astfel un pasaj central 84 c—91 c, dominat de imaginea filosofului-preot *(hieros)*, și în care tema lui Apollon focalizează trăsăturile întregului discurs despre purificare. La 115 c, aproape de sfîrșit, interesîndu-se în legătură cu ultimele prescripții pentru ceremonia funerară, Criton va primi cel mai enigmatic dintre răspunsurile lui Socrate: „numai dacă izbutiți să mă prindeți, dacă nu vă scap“ *(eanper ge labete me kai me ekphygo hymas)*. În măsura în care aceste cuvinte conțin o aluzie la viața ulterioară

a sufletului, simbolismul păsării şi al zborului, implicit aici, ne poate ajuta să înţelegem rolul pitagorismului în fabuloasa difuziune pe care o va fi avut tradiţia despre *daimonul* lui Socrate.

O ultimă observaţie se impune în legătură cu scena acţiunii. Datorită întreruperilor lui Echecrates şi digresiunilor interpretative ale lui Phaidon, compoziţia inelară[42] este obliterată şi ia naştere un paralelism din ce în ce mai pronunţat între grupul lui Socrate şi grupul lui Phaidon. Acest fapt dislocă în mod intenţionat unitatea de spaţiu: dialogul dintre Phaidon şi Echecrates se desfăşura la Phlius, în vreme ce dialogul dintre Socrate şi discipolii săi a avut loc la Atena. Astfel se crează distanţa „istorică" necesară într-o asemenea relatare[43]. Unitatea de timp nu este în schimb afectată: referirile constante la durată în partea introductivă sînt reglări ale planului cronologic menite să fixeze obiectivul, în exclusivitate, asupra ultimei zile din viaţa lui Socrate[44].



DESPRE STRUCTURĂ ŞI PĂRŢILE DISCURSULUI

În *Phaidon* se manifestă trei tipuri de discurs: un discurs demonstrativ care vizează imortalitatea sufletului şi este situat în sfera judecăţilor de existenţă; un discurs interpretativ liber, care proiectează demonstraţia propriu-zisă în domeniul etic al judecăţilor de valoare printr-un sistem de simboluri şi echivalenţe (şi, în final, printr-un mit); un discurs teoretic al judecăţilor de cunoaştere, care urmăreşte stabilirea premiselor şi delimitează domeniul de definiţie. Configuraţia specifică a dialogului rezultă din distribuirea acestor tipuri de discurs între părţile lui constitutive.

Prima scenă înfăţişează un tablou surprinzător. Pentru prima oară preocupat de o „artă" pe care nu o exersase niciodată, Socrate îşi petrece ultimele ore din viaţă „compunînd". Răspunsul său la explicaţiile care i se cer depăşeşte motivarea acestui fapt, chiar motivarea generală a dialogului[45], şi-l angajează într-o discuţie pe tema conduitei umane ideale.

Platon datora filosofiei eleate deprinderea de a nu distinge între existența lucrurilor și existența conceptelor. Pe de altă parte, doctrina pitagoreică imprimase viziunii sale acel „intelectualism" specific care îl făcea să spună că ignoranța este cauza profundă a răului moral. În termenii săi, un discurs care pune în centru reprezentarea sufletului ca entitate etică nu poate fi, așadar, decît un discurs despre filosofie și filosof. *Phaidon* se situează de la început în această sferă[46]; specificul abordării rezidă aici în ideea — implicită — că lipsa de teamă în fața morții ar constitui o trăsătură pertinentă a adevăratului filosof. În continuare, promisiunea lui Socrate de a arăta că interdicția sinuciderii și dorința de a muri nu sînt contradictorii[47] instaurează perspectiva generală. Dezbaterea din *Phaidon* va porni de la ipoteza dezirabilității morții în limitele impuse de respectul față de zei.

În cursul expunerii preliminare[48], Socrate circumscrie anumite noțiuni de teoria cunoașterii, precum nerelevanța percepției senzoriale, caracterul mediator al obiectelor din lumea sensibilă etc., sfîrșind prin a construi o premisă a demonstrației ulterioare. Aceste noțiuni nu angajează încă problema sufletului, care va fi introdusă la 70 c. Ele pun în schimb la dispoziția interlocutorilor un inventar de concepte și de operații definite în cadrul unui sistem de teoria cunoașterii.

După cum s-a dat de înțeles, atitudinea filosofului este superioară pentru că aduce un „bine" incomparabil sufletului omenesc. Socrate va încerca să se explice descriind, în limitele sistemului său, relația dintre suflet și cunoaștere. Însă perspectiva impusă de el însuși la început modifică treptat termenul final al acestei demonstrații. Ca un bun logician, Cebes observă că premisele includ ipoteza nemuririi sufletului, ca și cum ea ar fi fost deja demonstrată. Pentru Socrate, nemurirea constituie o axiomă sau, în orice caz, o propoziție al cărei adevăr se poate accepta fără efort. Dimpotrivă, în ochii lui Cebes singura dovadă a faptului că declarațiile lui Socrate[49] s-ar întemeia pe ceva mai solid decît o convingere personală (fie și una inspirată de *daimonul* său) și că ar exista, în credința lui, o raționalitate care s-o facă *transmisibilă* celorlalți o constituia caracterul demonstra-

bil al propoziţiei „sufletul este nemuritor". Cebes introduce astfel exigenţa unui argument ontologic. Din acest moment perspectiva dialogului se divide. Pentru Socrate, stabilirea premiselor confirmă ipoteza iniţială — *i.e.* dezirabilitatea morţii — pregătind o explicaţie superioară. Pentru interlocutorii săi, aceeaşi ipoteză este între aceleaşi premise adevărată numai dacă sufletul este nemuritor, cu alte cuvinte, numai dacă o condiţie suplimentară cu caracter ontologic poate fi inclusă în aceste premise. Imortalitatea devine, pentru ei, scopul însuşi al întregii dezbateri. Punctul de vedere al lui Socrate, care este şi acela al dialogului, rămîne astfel în mare măsură neexprimat. Ia naştere în schimb o demonstraţie secundară care va consuma cea mai mare parte a discursului şi care îl îndepărtează pe Socrate de sensul profund al învăţăturii sale. La fiecare încercare de a explica superioritatea morală a filosofului, el se vede întrerupt de noi exigenţe ale demonstraţiei şi, ca un adevărat dialectician, răspunde obiecţiilor care i s-au adus, avansînd un nou argument.

Perspectiva lui Socrate imprimă demonstraţiei o mişcare circulară. Fiecare argument îşi propune să rezolve *integral* problema nemuririi. Într-adevăr, pentru Socrate, ea pare închisă la capătul fiecărui argument. Însă rezumatele făcute de Cebes şi Simmias corectează de fiecare dată această impresie. Simmias şi Cebes atrag mereu atenţia asupra punctului în care se afla Socrate şi asupra distanţei pe care demonstraţia sa o avea încă de parcurs, şi modifică demersul iniţial, segmentîndu-l în trepte dialectice. Aşadar Socrate implică nemurirea în fiecare argument, dar este silit să progreseze pînă la ea (şi acest progres poate continua la nesfîrşit, asemenea „cursei" lui Ahile, cîtă vreme natura însăşi a problemei lasă interlocutorilor posibilitatea de a aduce mereu alte obiecţii).

Ascensiunea propriu-zisă este marcată prin două faze: stabilirea preexistenţei sufletului faţă de trup, apoi stabilirea capacităţii lui *(dynamis)* de a supravieţui morţii fizice.

Înainte de ultimul argument, într-un moment în care nemurirea sufletului părea într-adevăr demonstrată, discuţia ia o nouă întorsătură. Odată cu cele două contra-

argumente de la 85 b—88 b, se ridică pentru prima oară o întrebare despre natura însăşi a discuţiei în care sînt cu toţii angajaţi şi despre *demonstrabilitatea* nemuririi. Există lucruri, observă Simmias, pe care mintea omenească nu le poate cunoaşte în mod absolut. Atîta vreme cît, în cercetarea lor, nu recurgem la revelaţia divină şi nici nu adoptăm una din soluţiile existente, iată-ne constrînşi să construim un sistem deductiv individual care, spre marele nostru dezavantaj, în cazul unor astfel de probleme nu se mai poate verifica. Aceste observaţii deschid un nou capitol al premiselor teoretice. Între răspunsul împotriva celor două contraargumente şi argumentul final[50], Socrate alcătuieşte un discurs despre metodă şi clarifică imaginea sistemului deductiv despre care vorbea Simmias, precizînd anumite noţiuni. Pentru a examina adevărul unei ipoteze oarecare, dialecticianul trebuie să găsească „principiul" *(arche)* în cadrul căruia ipoteza să poate fi demonstrată. El va postula acest principiu printr-o propoziţie fundamentală *(hypothesis)* şi apoi va construi un sistem de adevăruri necontradictorii care decurg din ea, astfel încît ele şi numai ele îl vor duce la concluzia pe care trebuie s-o demonstreze. Această adecvare garantează corectitudinea demersului şi totodată adevărul ipotezei iniţiale. Propoziţia fundamentală *(hypothesis)* admite două verificări sau, mai exact, o verificare în ambele sensuri: *a)* o verificare în adîncime, prin găsirea unei a doua „propoziţii fundamentale", faţă de care prima ar juca rolul unei „ipoteze", şi construirea sistemului corespunzător. Această metodă are la bază ideea ierarhiei „cauzelor" sau „principiilor" *(archai)* într-un raţionament; şi *b)* o verificare în extensiune, prin confruntarea tuturor afirmaţiilor care pot rezulta din postularea propoziţiei fundamentale. Propoziţia fundamentală este corectă dacă şi numai dacă, la rîndul lor, consecinţele ei sînt noncontradictorii.

Transferată în ontologie, exigenţa unei ierarhii în cadrul adevărului demonstrativ va antrena teoria Formelor într-o serie de contradicţii şi dificultăţi irezolvabile[51]. Formulînd însă exigenţa noncontradicţiei şi exigenţa adecvării, Platon descoperea trăsături fundamentale ale sistemului deductiv; iar observaţia că un astfel de sistem garan-

tează doar verificarea *teoretică* a unei ipoteze, fără a viza adevărul sau nonadevărul predicatului de existenţă, ridică în faţa noastră un model teoretic care poate fi apropiat, credem, de cel folosit uneori în ştiinţele moderne[52].

Discursul metodologic joacă un anumit rol în construirea dialogului. Demonstraţia propriu-zisă a fost precedată de o premisă generală. Înaintea ultimului argument, care este hotărîtor, o a doua discuţie teoretică vine aşadar să definească metoda de cercetare. Ideea că există probleme a căror demonstrabilitate nu poate fi garantată în limitele unui sistem axiomatic constituie una din cele mai importante judecăţi din *Phaidon*. Începînd cu intervenţia lui Simmias[53], umbra unei incertitudini se aşterne asupra dezbaterii ulterioare. Perplexitatea auditoriului, exprimată la 88 b sq., are puterea de a instaura o limită între ceea ce adeseori s-a numit, în afara altor criterii, „partea întîi“ şi „partea a doua“ a dialogului tocmai pentru că ea marchează o transformare profundă în conştiinţa tuturor. Deşi ultimul argument va fi acceptat în virtutea corectitudinii lui formale — pentru care Cebes este criticul cel mai bun — convingerea că sufletul este nemuritor nu pare a fi împărtăşită de nimeni. Moartea lui Socrate este ea însăşi răspunsul unic şi paradoxal într-o confruntare fără sfîrşit.

Mitul final (107 b—115 a) apare ca o prelungire a discursului demonstrativ: odată ce s-a acceptat ideea că sufletul este nemuritor, Socrate o poate prezenta sub diferite ipostaze. Acesta este punctul de vedere al auditoriului. În fapt, mitul este o formă de tranziţie între argumentele nemuririi sufletului şi discursul interior al lui Socrate. El a afirmat că moralitatea acestei vieţi — care rezidă în găsirea „adevăratului drum“ al cunoaşterii — este suficientă pentru a construi în individ o convingere care poate înlătura teama de moarte. Nemurirea propriu-zisă nu este, strict vorbind, demonstrabilă. Ea ţine mai curînd de domeniul revelaţiei, ca orice idee care decurge din intuiţia nemijlocită a Formelor. Mitul însă are un statut intermediar: dacă adevărul nu poate fi redus la concept[54], există cel puţin un limbaj al simbolurilor care imită, pînă la un punct, imaginea inteligibilului.

Expunerea premiselor generale este urmată de un discurs liber în care se vorbește despre filosof și despre profesiunea lui de credință[55]. Argumentele preexistenței sufletului întrerup această disertație. Ea va continua abia la 80 c, unde Socrate examinează convingerile filosofului prin intermediul noțiunii de purificare, punînd în joc un metaforism al inițierii religioase. Noi obiecții îl fac să abandoneze acest discurs și să se întoarcă la demonstrația propriu-zisă. La capătul primului argument al nemuririi[56] Socrate se lansează pentru a treia oară într-un discurs liber și explică relația ascunsă dintre purificare și cunoaștere, mutînd-o în domeniul moral. Se ajunge astfel la tema fundamentală a pedepsirii sufletului. Aici Socrate introduce, cu oarecare ironie, motivul reincarnării în trupuri de animale. Închiderea acestei „punți" printr-un nou portret al filosofului sugerează că argumentul afinității[57] a fost suficient și că întreaga discuție se va opri aici. Panica stîrnită de noile obiecții va fi cu atît mai puternică. În fine, după ce ultimul argument a fost prezentat, Socrate revine asupra discursului întrerupt la 84 c, pentru a da o versiune metafizic-eschatologică temei morale a „pedepsei" și a „răsplătirii". Acesta este mitul final.

Se suprapun așadar în *Phaidon* două demonstrații — o demonstrație aparentă, care dobîndește din ce în ce mai multă importanță, dar față de care Socrate nu avea un adevărat interes, și o demonstrație de adîncime. Aceasta utilizează premisele în direcția contrară: pornind de la ideea că simțurile ne înșală, că percepția adevărului este nemijlocită etc. *și că* sufletul este (sau ar putea fi) nemuritor, demonstrația lui Socrate se îndreaptă către stabilirea superiorității morale a filosofului. Aceasta nu mai este însă o argumentare „ascendentă". Ea constă dintr-o serie de explicații regresive care se opresc la mitul final.

De aici se vede însă că viziunea eschatologică la care filosofia îl conduce pe adevăratul filosof constituia, în ochii lui Socrate, o dovadă care — deși el nu o spune niciodată — ar putea fi folosită în sprijinul imortalității însăși de către cei ce împărtășesc încă „îndoielile" lui Simmias. Sub acest aspect, demonstrația propriu-zisă apare ca o imensă retardație. Oricum ar fi, mitul este un punct de fugă pen-

tru cele două perspective, şi acest fapt justifică, pe de altă parte, poziţia lui finală în discurs.

Mitul final[58] urmăreşte, fără a ajunge la ea, construirea unei „lumi de dincolo" ca lume a inteligibilelor. Această viziune este pregătită în discursurile libere cu ajutorul unui procedeu specific, care constă din răsturnarea sensului firesc, obişnuit al noţiunilor şi din crearea unor „dublete". Moartea-călătorie reprezintă izotopia fundamentală a textului. Ea crează cadrul acestor răsturnări. Din punct de vedere al lumii sensibile, moartea este „despărţirea" sufletului de trup[59], adică o „plecare", o „îndepărtare" etc. În raport cu lumea „adevărată"[60], ea „călătoreşte" însă în sens contrar: moartea este, în ultimă instanţă, apropierea sufletului de Formele pe care le-a gîndit.

Argumentele preexistenţei sufletului alcătuiesc un singur corp demonstrativ încadrat de două punţi[61]. Această grupare crează dificultăţi suplimentare în cadrul controversei despre numărul argumentelor din întregul dialog. În condiţiile în care preexistenţa sufletului a fost de la început[62] acceptată, sarcina de a defini scopul unui al doilea argument care, din punct de vedere al demonstraţiei propriu-zise, nu aduce nici un progres este într-adevăr dificilă. Dar dacă nu putem arăta că argumentul contrariilor şi argumentul reminiscenţei sînt diferite, tot atît de puţin îndreptăţiţi am fi susţinînd că ele formează un *singur* argument. Propunerea lui Hackforth de a nu mai vorbi cu stricteţe despre numărul de argumente pare a fi cea mai rezonabilă soluţie la nivelul demonstraţiei propriu-zise.

Din punct de vedere retoric, un fapt se cuvine însă remarcat. Pare nejustificată confirmarea argumentului contrariilor, pe care cu toţi l-au privit ca pe o probă concludentă, prin argumentul reminiscenţei. Însă argumentul contrariilor se întemeiază pe o doctrină care conţine ambele „laturi" ale demonstraţiei[63]. Adevărul pe care îl va stabili Socrate în acest argument corespunde primei „jumătăţi" din teoria palingenezei, şi anume, propoziţiei care se referă la existenţa sufletului înainte de naştere. Întărind această concluzie, argumentul reminiscenţei înlătură orice generalizare posibilă[64]. Pe de altă parte, demonstraţia este urmată, în argumentul contrariilor, de o „verifi-

care"; treptat însă, aceasta devine independentă. Un singur argument conține așadar două demonstrații de ordin diferit (bazate pe „legea alternării" și pe „legea compensației", cum se exprimă Bluck). Raportul dintre ele este destul de neclar, dar putem recunoaște în această ambiguitate mecanismul articulării dintre argumentul contrariilor, în întregimea lui, și argumentul reminiscenței.

Pentru prima parte a demonstrației, argumentul contrariilor este decisiv. În ciuda anumitor inadecvări[65], el se păstrează în limitele unei discuții ontologice. Argumentul reminiscenței are însă o motivare superioară în afara demonstrației propriu-zise: el propune definiția sufletului ca gîndire.

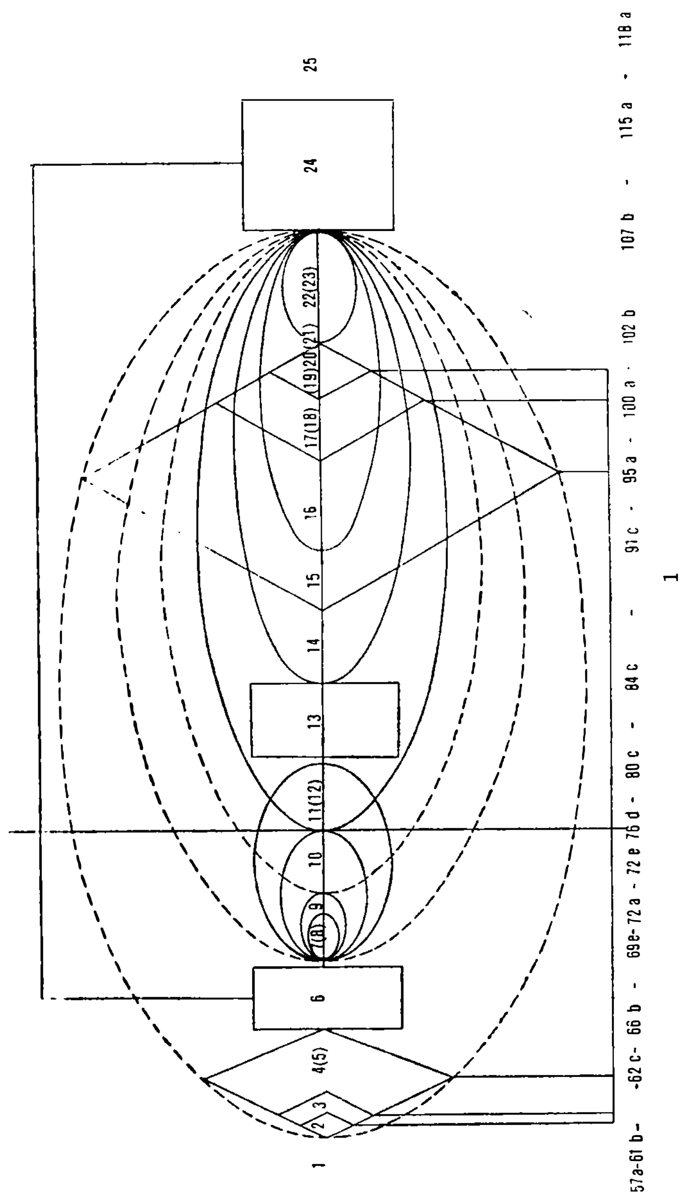
În raport cu întreaga demonstrație, aceste argumente au o valoare provizorie. Preexistența sufletului nu implică imortalitatea lui, iar încercările lui Socrate de a suprapune argumentul reminiscenței și argumentul contrariilor pentru a forma o demonstrație completă constituie un artificiu retoric menit să disimuleze ruptura dintre părțile demonstrației[66].

Demonstrația propriu-zisă a nemuririi se compune din două argumente: argumentul afinității între suflet și Forme — care, așa cum observă Bluck, nu are decît o valoare de probabilitate și care va fi respins fără ca Socrate să se opună — și argumentul indestructibilității. Construcția este complet diferită. Departe de a forma un corp unitar, cele două argumente sînt despărțite prin mai multe segmente de discurs, iar intercalarea premisei metodologice accentuează acest fapt. Ea produce o regrupare a argumentelor anterioare, astfel încît ultimul este izolat. Afilierea argumentului afinității la prima parte din discursul demonstrativ amplifică structura retorică specifică a acestei părți. Impresia este coroborată de faptul că, din perspectiva lui Socrate, argumentul afinității prelungea argumentul reminiscenței, completînd viziunea sufletului-gîndire printr-o definiție a gîndirii în obiectul ei.

Argumentul contrariilor și argumentul indestructibilității constituie argumentele reale în cadrul discursului demonstrativ. Ele vizează sufletul sub aspect ontologic. Argumentul reminiscenței și argumentul afinității răspund însă unor exigențe profunde ale textului.

Propunem în încheiere următoarea imagine a raporturilor între părţile constitutive ale dialogului:

1.	57 a — 61 b	introducerea dialogului
2.	61 b — 61 c	structura tematică: *A*, *B* (paradoxul lui Cebes)
3.	61 c — 62 c	dezbaterea propoziţiei *A*
4.	62 c — 64 c	introducere la premisa teoretică
5.	64 c — 66 b	premisa teoretică (dezbaterea propoziţiei *B*)
6.	66 b — 69 e	„punte"
7.	69 e — 70 c	introducerea demonstraţiei
8.	70 c — 72 a	argumentul contrariilor
9.	72 a — 72 e	argumentul catastrofei (verificare)
10.	72 e — 76 d	argumentul reminiscenţei
11.	76 d — 78 b	introducere (rezumat şi redefinirea problemei)
12.	78 b — 80 c	argumentul afinităţii
13.	80 c — 84 c	„punte"
14.	84 c — 88 b	contraargumentele lui Simmias şi Cebes
15.	88 b — 91 c	definirea metodei *(I)*
16.	91 c — 95 a	respingerea contraargumentului lui Simmias
17.	95 a — 96 a	introducere (redefinirea problemei)
18.	96 a — 100 a	definirea metodei *(II)*
19.	100 a — 100 c	introducere la argumentul final
20.	100 c — 102 a	definirea metodei *(III)*
21.	102 a — 102 b	acceptarea metodei
22.	102 b — 107 a	argumentul indestructibilităţii
23.	107 a — 107 b	încheierea demonstraţiei
24.	107 b — 115 a	mitul final
25.	115 a — 118 a	încheierea dialogului


1
2
3
4(5)
6
7(8)
9
10
11(12)
13
14
15
16
17(18)
(19)20(21)
22(23)
24
25
57a-61 b – -62 c- 66 b - 69e-72 a - 72 e 76 d - 80 c - 84 c - 91 c - 95 a - 100 a · 102 b 107 b - 115 a - 118 a
1

NOTE

[1] Manuscrisul T la LĂMURIRI PRELIMINARE.

[2] S. Reinach, *Panaitios critique*, „Rev. de Philol.“, 1916, 201—209 (*apud* Loriaux).

[3] Cf. şi Hackforth.

[4] Arist., *Metaph.*, 1078 b 30.

[5] Pentru respingerea încercărilor de a recunoaşte asemenea elemente în dialogurile anterioare, cf. Hackforth.

[6] Din motivele expuse de Bluck, *App.* 1.

[7] Şi anume, scindarea teritoriului Mantineei.

[8] Bluck, p. 144.

[9] Hackforth observă absenţa oricărei trăsături politice în portretul filosofului din *Phaidon;* metafora politică este însă folosită.

[10] Cf. 66 b—69 a, 80 c—84 c etc.

[11] Cf. Hackforth, p. 6 şi *passim.*

[12] H. Raeder, *Platons philosophisches Entwickelung*, Leipzig, 1855, p. 41 etc.

[13] Simonides, Anacreon etc.

[14] Cf. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, p. 139.

[15] Cf. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, p. 201.

[16] Loriaux îşi exprimă opinia că Platon ar fi „intelectualizat“ pitagorismul. Pitagorismul a fost însă, sub aspectul „intelectualităţii“, cea mai radicală dintre doctrinele grecilor. În măsura în care se poate afirma că Platon face tranziţia între filosofia lui Socrate şi pitagorism, examinarea ipotezei lui Loriaux reclamă în primul rînd o foarte exactă definire a noţiunilor.

[17] Cic., *Tusc.*, V, 3, 8 şi Iamb., *V. P.*, 58; cf. şi Hackforth.

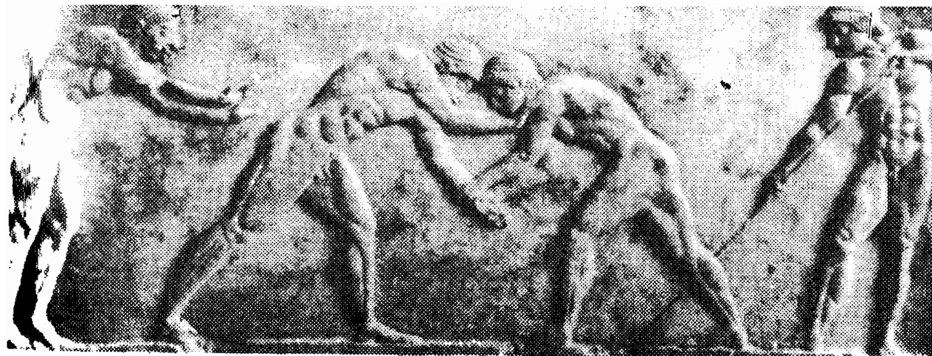
[18] Cf. argumentul reminiscenţei şi argumentul afinităţii (72 e—76 d şi 78 b—80 c).

[19] Ipoteză a lui Frutiger.

[20] Cf. 81 c sqq. şi n. 366 la trad.

[21] Cf. o explicaţie destul de asemănătoare la Bluck, *Introd.*, p. 25 sq.

[22] 106 d.



Jocuri sportive. Basorelief attic. Către 510 î.e.n. (Muzeul Național, Atena).

Templul Herei din Olympia. Stil doric. Secolul VI î.e.n.



Hypnos (Somnul) și Thanatos (Moartea) ducînd cadavrul unui tînăr. Lekythos din sec. V î.e.n.



Stela funerară din Hegeso. Sfîrșitul secolului V (Muzeul Național, Atena).




Criton închide ochii lui Socrate. Pictură de Antonio Canova.




Procesiunea Panateneelor. Detaliu din friza de est a Parthenonului. 447—436. (Louvre, Paris).



Menadă dansînd de Scopas. Către 350 î.e.n. (Muzeul din Dresda).



Cap de couros. Către 520—510 (Glyptotheca Ny-Carlsberg, Copenhaga).



Detaliu de crater de la Atena. Artă attică geometrică, secolul VIII î.e.n. (Muzeul Național, Atena).

Fațada de vest a Propyleelor, construită de Mnesicles. Stil doric. 437—432 (Acropole, Atena).



Theseionul din Atena. Stil doric. Către 449—444.

[23] Cf. 105 c: *Litt.* „Sufletul este ceea ce aduce viața în trup".

[24] Cf. și Calogero, *Storia della logica antica*, I, Bari, 1967.

[25] Cf. Lasserre, *The Birth of Mathematics in the Age of Plato*, London, 1964.

[26] D. L., *VIII*, 46.

[27] Criton, Cebes sau Alcibiade.

[28] Gell., II, 18.

[29] Sen., *Epist.*, 94, 41.

[30] D. L., II, 105.

[31] Vîrsta sa în 399, anul morții lui Socrate, este încă controversată.

[32] Așa cum a observat Archer-Hind, această alegere se datorează în primul rînd faptului că Echecrates era pitagoreu. Notăm de asemenea interesanta teorie a lui Hackforth, care consideră că Echecrates ținea locul lui Platon însuși; povestea ultimelor ore din viața lui Socrate i-ar fi putut fi relatată lui Platon pe patul de boală.

[33] 88 c, 102 a.

[34] D. L., II, 65 și III, 36.

[35] Pentru care cf. Bluck, p. 35.

[36] Taylor, *Varia Socratica*, I, 1911; Burnet, *Greek Philosophy*, I, 1914.

[37] Casini observă cu justețe că distincția care se face aici între filosof și omul comun nu este însoțită de ideea disprețului față de vulg, care se va naște odată cu stoicismul.

[38] 117 d-e.

[39] Hackforth, p. 4.

[40] Russel, Hackforth etc.

[41] Cf. Hackforth, p. 15.

[42] Dialog în dialog; cf. și Platon, *Opere*, III, București, 1978, p. 38.

[43] A fost remarcată, în schimb, unitatea „pitagoreică" a spațiului: Philus era una din cetățile cu tradiție pitagoreică temeinică, iar Echecrates fusese, pare-se, discipolul lui Philolaos — ca și interlocutorii principali, Simmias și Cebes.

[44] Nu socotim că, interpunînd relația de comunicare Phaidon—Echecrates, Platon ar fi vrut să sugereze distanța de timp între anul morții lui Socrate (399) și anul redactării acestui dialog, așa cum pare să creadă Casini.

[45] Cf. n. 52 la trad.

[46] Cf. și întrebarea ironică de la 61 c, cu care se deschide întreaga discuție.

[47] 61 c—d etc.

[48] Pînă la 66 b.

[49] Așa cum sînt ele exprimate la 63 b—c etc.

[50] 88 b—102 b.

[51] Cf. Vanhoutte, *La méthode ontologique de Platon*, p. 46 sq.

[52] Cf., de pildă, L. Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris, Minuit, 1968.

[53] 84 d.

[54] Pentru comentarea acestui fapt, cf. Friedländer, *Plato*, I, New York, 1958, pp. 171—213.

[55] 66 b—69 e.

[56] 80 c.

[57] 78 b—80 c.

[58] 107 b—115 a.

[59] Această definiție a morții este dată la 64 c.

[60] *Alethes ge, aute he ge;* cf. 108 c—115 a.

[61] Discursul liber care se încheie la 69 e și discursul liber care începe la 80 c.

[62] Adică de la 72 d, în cadrul argumentului contrariilor.

[63] *I.e.* „preexistența“ și „imortalitatea“; cf. n. 215 la trad.

[64] Ceea ce nu era inutil din moment ce asemenea generalizări se întîlnesc chiar în cadrul unor interpretări moderne; cf. n. 216 la trad.

[65] Cf. n. 218 la trad.

[66] Pentru o explicație diferită a articulării dintre cele două argumente, cf. Hackforth, pp. 79—80.

PHAIDON

[sau *Despre suflet:* dialog etic]

ECHECRATES PHAIDON

ECHECRATES *Phaidon, ai fost chiar tu alături de* 57 a
Socrate în ziua aceea cînd a băut în închisoare o-
trava sau ai aflat ce s-a petrecut atunci de la altci-
neva?

PHAIDON *Am fost chiar eu*[1] *de față, Echecrates.*

ECHECRATES *Povestește-mi atunci ce a spus el înainte*
de moarte și cum și-a dat sfîrșitul[2]. *Tare mi-ar plă-*
cea să aflu, căci, vezi tu, nici un locuitor din Phlius
nu se mai prea duce în ultima vreme la Atena, iar b
de acolo n-a sosit de mult cineva[3] *în măsură să ne*
lămurească[4] *ce s-a petrecut. Atîta doar am auzit, că*
Socrate a băut otrava[5] *și că a murit. În rest, cel care*
ne-a adus această știre nu s-a priceput să ne spună
nimic.

PHAIDON *Deci n-ați aflat nici despre felul în care* 58 a
s-a desfășurat procesul?

ECHECRATES *Ba da, despre asta ne-a adus știri*
cineva[6]. *Și de atunci ne tot mirăm de ce între proces*
și moartea lui a trebuit să treacă timp atît de mult[7].
Oare ce să fi fost, Phaidon?

PHAIDON *A fost o întîmplare, Echecrates: soarta a*
vrut[8] *ca atenienii să încununeze pupa corăbiei pe*
care obișnuiesc să o trimită la Delos[9] *tocmai în ajunul*
procesului.

ECHECRATES *Despre ce corabie vorbești?*

PHAIDON *Din cîte spun atenienii este corabia cu*
care a plecat odinioară Teseu către Creta[10] *în fruntea*
celor șapte feciori și șapte fete[11] *pe care avea să-i*
scape cu viață, întorcîndu-se el însuși teafăr înapoi. b
Se spune că atenienii îi juraseră[12] *lui Apollon că,*
dacă va fi ca tinerii să scape nevătămați, ei vor trimite
an de an o solie[13] *la Delos, ceea ce au și făcut fără*
greșeală de atunci și pînă azi. Iar datina cere ca,
din clipa în care solia este gata de plecare, cetatea să
nu fie pîngărită de nici o execuție publică[14] *atîta vreme*
cît durează călătoria corăbiei pînă la Delos și înapoi[15];

călătorie pe care uneori vînturile potrivnice[16] *o fac destul de lungă. Iar solia este gata de plecare în clipa cînd preotul lui Apollon îi așează corăbiei, la*
c *pupă, o cunună*[17]. *Și, cum îți spuneam, în anul acela s-a nimerit ca lucrul să aibă loc chiar în preziua procesului. Așa se face că, de la încheierea acestuia pînă la executarea pedepsei, Socrate a avut un lung răstimp de petrecut în închisoare*[18].

ECHECRATES *Dar despre împrejurările morții lui ce ne poți spune, Phaidon? Ce vorbe s-au rostit și ce s-a petrecut atunci?*[19] *Care dintre prietenii lui i-au fost alături? Ori te pomenești că magistrații*[20] *le-au interzis să asiste la execuție și că Socrate a murit fără nimeni în preajmă-i!*

d PHAIDON *Ba nicidecum, au venit la el prieteni destui, la drept vorbind chiar mulți.*

ECHECRATES *Atuncea nu mai zăbovi și, dacă nu te cheamă alte treburi, povestește-ne*[21] *cît poți mai deslușit tot ce s-a petrecut.*

PHAIDON *Am tot răgazul, fiți pe pace, și am să încerc să vă istorisesc pe îndelete*[22] *cele întîmplate cu acel prilej. Căci fie că-i ascult pe alții, fie că vorbesc eu însumi despre el, de fiecare dată simt, cînd mă întorc cu gîndul*[23] *la Socrate, cea mai mare bucurie*[24].

ECHECRATES *Cu aceeași inimă, iubite Phaidon, te vom asculta și noi. Încearcă dar să ne istorisești cît poți mai lămurit cum s-a sfîrșit Socrate.*

e PHAIDON *Ei bine*[25], *cît am stat acolo am simțit un lucru uimitor*[26]: *că nu mă cuprinde nici un fel de milă, de parcă n-aș fi asistat la moartea unui prieten*[27]. *Judecînd după purtarea și după vorbele lui, Echecrates, Socrate îmi părea că este fericit, atît de nobil și de curajos i-a fost sfîrșitul*[28]. *Astfel încît am ajuns să cred că de fapt călătoria lui spre tărîmul lui Hades este un dar al zeilor*[29] *și că, odată ajuns acolo, îl*
59 a *așteaptă o fericire cum nimeni n-a simțit vreodată*[30]. *Iată de ce n-am fost cuprins de milă, cum ar fi fost firesc în acel ceas de moarte*[31], *dar n-am simțit, ce-i drept, nici încîntarea pe care mi-o dădeau convorbi-*

rile noastre filosofice obișnuite[32]*, deși ce s-a rostit și cu acest prilej tot de natură filosofică a fost. Nu, am trăit un sentiment cu-adevărat ciudat, un amestec rar de bucurie și totodată, la gîndul morții lui, și de durere. Și ceilalți simțeau același lucru, aci rîzînd, aci plîngînd, îndeosebi Apollodoros*[33]*. Cred că-l cunoști și știi care i-e felul.* b

ECHECRATES *Cum nu l-aș cunoaște!*

PHAIDON *Ei bine, deși tulburarea ciudată de care vorbesc ne cuprinsese chiar pe toți, el îi căzuse întru totul pradă.*

ECHECRATES *Cine mai era de față, Phaidon?*

PHAIDON *Dintre atenieni, în afară de cel pomenit, se aflau acolo Critobulos și tatăl său, apoi Hermogenes, Epigenes, Eschine și Antistene, precum și Ctesippos din dema Paiania, Menexenos și încă alți cîțiva*[34]*. Platon mi se pare că era bolnav*[35]*.*

ECHECRATES *Dar vreun străin a fost?* c

PHAIDON *Au fost Simmias din Theba, împreună cu Cebes și Phaidondas, iar din Megara Eucleides și Terpsion.*

ECHECRATES *Dar Aristippos și Cleombrotos au fost?*

PHAIDON *Nu, ci n-au fost, se spunea că sînt la Egina.*

ECHECRATES *Și cine a mai fost?*

PHAIDON *Cam aceștia cred că au fost toți*[36]*.*

ECHECRATES *Bine. Și despre ce anume spui c-ați stat de vorbă?*

PHAIDON *Am să încerc să-ți povestesc cu de-amănuntul tot, din capul locului*[37]*, Ne făcusem obicei, și eu* d *și ceilalți, să mergem la Socrate, mai ales către sfîrșit, în fiecare zi. Ne adunam în zori la tribunal, acolo unde s-a desfășurat procesul, căci era la un pas de închisoare*[38]*. De fiecare dată așteptam, stînd îndelung de vorbă între noi, pînă se deschidea, nu prea devreme, închisoarea. De cum se deschidea, intram la Socrate și, de cele mai multe ori, ne petreceam împreună cu el toată ziua*[39]*. Atunci ne-am adunat și mai devreme, căci aflasem, în seara din ajun, cînd am plecat de la închisoare, că s-a înapoiat de la Delos corabia. Ne-*

e *am înțeles așadar să ne întîlnim cît mai devreme la*
locul știut. Tocmai ne adunasem cînd temnicerul care
ne deschidea[40] *de obicei ne-a ieșit în întîmpinare și*
ne-a spus să așteptăm afară și să intrăm doar cînd
ne va chema. „Cei Unsprezece, ne-a spus el, îi scot
acuma lui Socrate lanțurile și dau poruncile de tre-
buință pentru ca moartea lui să se petreacă astăzi"[41].
Dar n-a zăbovit prea mult și a ieșit curînd să ne
poftească înlăuntru.

Intrînd, l-am găsit pe Socrate tocmai scos din lan-
60 a *țuri și pe Xanthippe (o cunoști de bună seamă) șe-*
zînd alături de el, cu copilașul lor în brațe[42]. *De cum*
ne-a văzut, Xanthippe a izbucnit în tînguiri[43] *și văică-*
reli femeiești, de felul: „Socrate, Socrate, nici tu cu ei,
nici ei cu tine n-o să mai stați de vorbă niciodată!"
Socrate, privind spre Criton, i-a spus: „S-o ducă
cineva acasă." Țipa și se lovea cu pumnii în piept
cînd au luat-o de acolo cîțiva slujitori de ai
lui Criton[44].

b *Iar Socrate, săltîndu-se în pat, s-a apucat să-și*
îndoiască piciorul și să-l frece îndelung cu mîna și
apoi, tot frecîndu-l, a început să vorbească[45].

SOCRATE Ciudat lucru se dovedește a fi, prieteni,
ceea ce numim plăcere; ce uimitoare e natura ei
prin raport la ceea ce îi este, pare-se, opus, durerea[46].
Cum nu se învoiesc ele să stea alături în același om
și totuși, îndată ce alergi după una dintre ele și o
prinzi, mai totdeauna te găsești silit să o apuci și
pe cealaltă, de parcă, deși două, ar fi prinse de un
c singur cap. Îmi închipui că Esop, dacă s-ar fi gîndit
la asta, ar fi alcătuit o fabulă: cum zeul, vrînd să
curme lupta dintre ele, n-a izbutit să le împace și
le-a prins capetele unul de altul; și de aceea, de cum
se înfățișează una undeva, iat-o și pe cealaltă[47].
Uitați-vă la mine: după ce, din cauza cătușelor,
mi s-a ivit durerea în picior, acuma îi urmează, fără
greș, plăcerea.

d CEBES Ah, Socrate, bine că mi-ai amintit. Ce e
cu poeziile pe care le-ai făcut versificînd fabulele
lui Esop și compunînd un imn către Apollon?[48]
Mulți mă tot întreabă de o vreme, și Euenos[49] chiar

deunăzi, cu ce gînd te-oi fi apucat tu oare, după ce-ai intrat aici, să compui versuri, tu care n-ai făcut asemenea lucruri niciodată[50]. Așadar, dacă îți pasă cît de cît ce-o să-i răspund lui Euenos cînd o fi să mă întrebe iară, ceea ce negreșit va face, spune-mi ce răspuns trebuie să-i dau.

SOCRATE Ei bine, Cebes, spune-i adevărul: m-am apucat de versuri nu ca să mă iau la întrecere cu el ori cu fabulele lui (lucru deloc ușor, îmi dau prea bine e
seama), ci ca să aflu tîlcul unor vise, să dau ascultare zeilor, să aflu dacă asta este cu adevărat acea artă a Muzelor[51] pe care visele mă îndemnau stăruitor să o compun[52]. Iată cum s-au petrecut lucrurile. M-a bîntuit toată viața[53] un anume vis care, sub înfățișări schimbătoare, îmi dădea de fiecare dată același îndemn[54]: „Socrate, arta Muzelor să fie sîrguința ta"[55]. Iar eu, pînă acum, înțelegeam că îndemnul și încurajarea din vis au în vedere tocmai ce făceam, așa cum un alergător este încurajat de spectatori[56]: credeam că prin artă a Muzelor visul înțele- 61 a
gea „muzica" cea mai înaltă, vreau să spun filosofia, îndeletnicirea mea obișnuită. Acum însă, după proces și după ce sărbătorirea zeului mi-a amînat sfîrșitul, m-am gîndit că poate visul are totuși în vedere arta Muzelor în sens obișnuit[57] și că se cuvine să-i dau ascultare. Este mai bine, mi-am zis eu, să nu mor pînă nu mă supun, făcînd astfel din compunerea poemelor cerute îndeplinirea unei îndatoriri față de zei[58]. Și astfel am alcătuit întîi un imn către zeul b
chiar acum sărbătorit, apoi am socotit că poetul, dacă e să fie poet, nu trebuie să cînte întîmplări adevărate, ci să născocească[59]. Însă de asta eu nefiind deloc în stare[60], am recurs la poveștile care îmi erau la îndemînă: știind pe dinafară fabulele lui Esop, m-am apucat să le versific, așa, la întîmplare, cum îmi veneau în minte. Prin urmare, Cebes, în felul acesta trebuie să-l lămurești pe Euenos, urîndu-i totodată rămas bun[61] din parte-mi și dîndu-i sfatul să mi urmeze[62], de e înțelept, cît mai curînd. Se pare că eu mă duc[63] chiar azi, vezi bine că atenienii mă îmbie. c

SIMMIAS Frumos sfat, nu e vorbă! Doar că eu îl știu pe om, am avut prilejul să-l văd adesea, și nu prea cred că are de gînd să îți urmeze, nesilit de nimeni, sfatul.

SOCRATE Cum așa, Euenos nu este oare și el filosof?[64]

SIMMIAS Ba cred că este.

SOCRATE Atuncea mă va asculta, de bună seamă, ca orice om care îi dă filosofiei[65] dreptul ei. Bănuiesc totuși că nu își va pune singur capăt zilelor; înțeleg că nu este un lucru îngăduit[66].

d *Rostind acestea își lăsă picioarele din pat pe pardoseală, iar tot ce a mai spus după aceea așa a spus, șezînd*[67].

CEBES Cum vine asta! Spui că nu e îngăduit să-ți iei viața și totodată că atît așteaptă filosoful, s-o ia pe urmele celui care se desparte de viață?[68]

SOCRATE Dar voi, tu și cu Simmias, ca discipoli ai lui Philolaos[69], nu știți de la el nimic?

CEBES În orice caz nimica cert[70].

SOCRATE Nici ce pot spune eu despre aceste lucruri nu știu decît din auzite[71], ceea ce nu înseamnă, bineînțeles, că am de gînd să țin cele aflate astfel pentru mine[72]. Dealtfel poate celui care se pregătește să plece pe acele meleaguri i se cuvine în chip deosebit
e să cerceteze cu atenție tot ce privește călătoria aceasta[73] și să înfățișeze printr-un mit credințele noastre, ale oamenilor, despre ea[74]. De fapt ce altceva mai bun am putea face pînă la apusul soarelui?[75].

CEBES Atunci, Socrate, spune-ne în numele cărui lucru se afirmă că nu este îngăduit ca cineva să-și ia singur viața? De bună seamă am aflat, cum întrebai tu adineaori, și de la Philolaos, pe cînd locuia printre noi, și de la alții, că este un lucru oprit. Dar o temeinică învățătură despre asta încă nimeni nu mi-a dat[76].

62 a SOCRATE Cu atît mai mult e cazul să ne străduim acum. Căci poate, cine știe, de data asta te vei lămuri. E drept că s-ar putea să te uimească gîndul că, dintre toate situațiile, singură aceasta[77] nu admite nici o distincție; și prin urmare că nu există nici o împreju-

rare în care (ca în alte domenii, unde se judecă de la caz la caz şi de la persoană la persoană) omul să poată considera că este mai bine să moară[78] decît să trăiască. De asemenea ţi se poate părea de mirare că cei care consideră totuşi că moartea este preferabilă vieţii[79] nu au dreptul[80] să-şi facă singuri binele acesta, ci sînt obligaţi să aştepte serviciile unui binefăcător[81].

CEBES *(surîzînd uşor şi vorbind în graiul lui de acasă)*[82] Apăi Zeus să te mai priceapă!

SOCRATE Cum le-am prezentat eu, lucrurile pot b
părea într-adevăr lipsite de noimă[83], dar nu este cîtuşi de puţin aşa şi ele au, nu încape îndoială, un înţeles. Doctrinele secrete[84] spun în această privinţă următorul lucru: că noi oamenii ne-am afla ca într-un fel de închisoare[85] din ale cărei lanţuri nimănui nu-i e îngăduit să se desfacă singur şi să fugă. Vorbă care mie mi se pare şi adîncă şi nu prea uşor de înţeles[86], dar în care îşi găseşte expresie ceva, cred eu, adevărat[87]: că ne aflăm, ca unul dintre bunurile lor[88], în grija şi în stăpînirea zeilor. Tu nu crezi tot aşa?

CEBES Ba da, întocmai.

SOCRATE Şi nu-i aşa că şi tu, dacă vreuna din c
făpturile care îţi aparţin ar încerca să se omoare fără încuviinţarea ta, te-ai mînia pe ea şi, dacă ţi-ar sta în putinţă, ai pedepsi-o?

CEBES Şi încă cum!

SOCRATE Poate, deci, că prezentînd lucrurile astfel nu mai e lipsit de noimă[89] să afirmi că fiecare dintre noi este dator faţă de zei să nu îşi ia singur viaţa, ci să aştepte o constrîngere divină, de felul celei care mă sileşte azi pe mine[90].

CEBES În privinţa asta cred că ai dreptate. Însă ce spuneai tu înainte[91], că filosofii sînt mai degrabă
bucuroşi să îşi accepte moartea, asta, Socrate, pare d
ciudat dacă ce spuneam noi adineaori, că zeii sînt stăpînii noştri, iar noi avutul lor, este adevărat. Căci este fără noimă[92] ca tocmai cei mai înţelepţi dintre noi să părăsească fără supărare tărîmul în care cîrmuiesc, oblăduindu-i, tocmai cîrmuitorii cei

mai buni din cîți există, zeii[93]. Cum ar putea să creadă un astfel de om că, ajuns de capul lui, și-ar fi, el însuși, sieși, un mai bun îngrijitor?[94] Nu, una ca asta, că trebuie să fugi de la stăpînul tău,
e ar crede poate omul fără judecată; numai acela nu și-ar face socoteala că de stăpînul[95] bun nu trebuie să fugi, ci să rămîi la el cît poți mai mult; așa că, dacă ar fugi[96], ar face-o din nesocotință. Pe cînd cel chibzuit ar trebui să vrea, vezi bine, să se afle veșnic alăturea de unul care i-e superior. Și iată cum, Socrate, rezultă că de crezut e tocmai dimpotrivă decît ce se spunea mai adineaori: se cade ca, atunci cînd mor, cei înțelepți să simtă supărare, iar cei fără de minte bucurie.

Socrate, ascultînd argumentarea lui Cebes, părea
63 a *încîntat de eforturile[97] acestuia și, într-adevăr, întorcîndu-și privirile spre noi, ne-a și confirmat-o.*

SOCRATE Vedeți, Cebes nu e dintre aceia care să se lase neîntîrziat convinși de tot ce li se spune, ci caută mereu, iscoditor, argumente contrare.

SIMMIAS Așa-i, Socrate, ba chiar socot că e ceva în ce zice el acum. Căci, vezi și tu, ce noimă ar avea ca oamenii cu adevărat înțelepți să vrea să scape, ducîndu-se cu inimă ușoară de la ei, de niște stăpîni care le sînt superiori? Mai mult, cred că obiecția lui Cebes te vizează mai ales pe tine[98], care te desparți tocmai așa, cu inima ușoară, atît de noi, cît și de aceia pe care îi socotești chiar tu drept buni cîrmuitori, de zei[99].

b SOCRATE Aveți dreptate: dacă înțeleg eu bine, sînt obligat să mă apăr înaintea voastră întocmai ca în fața unui tribunal[100].

SIMMIAS Chiar așa.

SOCRATE Bine, atunci hai să o fac și mă voi strădui ca apărarea mea față de voi să fie mai convingătoare[101] decît a fost să fie cea față de judecători. Vedeți voi, Cebes și Simmias, dacă eu n-aș fi încredințat că după moarte o să ajung alături de alți zei buni și înțelepți[102], precum și lîngă niște oameni care au trăit cîndva[103], mai buni decît aceia de aici[104], lipsa mea de supărare în fața morții ar fi, pe bună

dreptate, o vină. Să știți însă că trag nădejde să ajung c
lîngă oameni de bine, nădejde asupra căreia, dealtfel, n-aș vrea să stăruiesc cu tot dinadinsul. În schimb cît privește speranța mea de a mă duce, după moarte, alături de niște zei care să fie cei mai buni stăpîni, bine e să știți că, dacă este vreun lucru pe care să-l susțin eu cu înverșunare, apoi acesta este, nădejdea aceasta a mea[105]. Astfel că iată de ce mă văd îndreptățit să nu-i port morții chiar atîta supărare și să am bună nădejde că pe cei care s-au săvîrșit din viață îi mai așteaptă ceva, și anume, potrivit unei credințe vechi, ceva mai bun pentru cei buni decît pentru cei răi[106].

SIMMIAS Cum adică, Socrate, ai de gînd să te
duci de lîngă noi păstrînd doar pentru tine gînduri d
ca acestea? Nu vrei să ni le împărtășești și nouă? Este vorba, cred eu, de un bun care e și al nostru, al tuturor[107]. Unde mai pui că, dacă ne conving spusele tale, ele îți vor fi slujit, totodată, și drept apărare.

SOCRATE Hai să încerc. Dar mai întîi stați să vedem ce anume dorește bunul nostru Criton, căci, dacă nu mă înșel, de mult încearcă să-mi spună ceva[108].

CRITON Doar atîta, că de o bucată de vreme cel care îți va da otrava[109] îmi tot spune să-ți atrag atenția că trebuie să vorbești cît mai puțin. Zice că cei care stau prea mult de vorbă se încing și că nu trebuie ca acțiunea otrăvii să fie tulburată de un asemenea lucru; cei care vorbesc mult sînt
siliți cîteodată să bea din ea de două sau de trei ori[110]. e

SOCRATE Să-și vadă de treabă![111] Atît să fie grija lui: să fie pregătit să-mi dea de două ori și, de va fi de trebuință, chiar de trei.

CRITON Da, eram aproape sigur că așa ai să spui, dar prea mă sîcîie de mult cu treaba asta.

SOCRATE Nu-l lua în seamă. — Așadar vouă, ca judecători ai mei, trebuie să vă dau socoteală[112] și să vă arăt de ce cred eu că e firesc ca un om care
și a petrecut viața ca un filosof adevărat[113] să înfrunte 64 a
clipa morții fără teamă[114] și să fie încredințat că după

aceea va dobîndi acolo bunurile cele mai de preț[115]. Cum este oare cu putință ? Iată ce voi încerca, Simmias și Cebes, să vă lămuresc. Cei străini de filosofie au toate șansele să nu-și dea seama[116] că de fapt singura preocupare a celor care i se dăruiesc cu adevărat este trecerea în moarte și starea care îi urmează[117]. Or, dacă așa stau lucrurile, n-ar fi ciudat ca, după ce o viață de om nu te-a interesat și n-ai dorit altceva, să te necăjești tocmai cînd vine clipa?

SIMMIAS *(podidit de rîs)* Doamne, Socrate, nu-
b mai de rîs nu îmi era acum o clipă și, uite, m-ai făcut să rîd. Mi-a venit să rîd la gîndul că, dacă te-ar auzi spunînd ce-ai spus acum o clipă, mulțimea ar gîndi că ce se spune împotriva filosofilor[118] pe drept cuvînt se spune (și tot așa ar socoti, și încă cum, oamenii de pe la noi)[119]: că filosofii sînt numai buni pentru-a muri[120] și, lucru evident, întocmai asta li se și cuvine.

SOCRATE Și ar avea dreptate, cum de nu, cu o rezervă însă: deloc nu își dau seama[121] nici în ce sens adevărații filosofi sînt numai buni pentru-a muri, nici în ce sens se poate spune că sînt vrednici de-a muri și de ce anume fel de moarte. Așa că haideți să nu ne mai pese ce zice mulțimea și să dezbatem lucrul numai între noi[122].

c Noi ce zicem? Admitem că există ceva numit moarte ?[123]

SIMMIAS În modul cel mai hotărît.

SOCRATE Și acest ceva să fie oare altceva decît despărțirea sufletului de trup ?[124] Nu asta înseamnă oare a fi mort: despărțit de suflet, trupul să rămînă singur în el însuși, iar sufletul, despărțit de trup, să rămînă singur cu el însuși ? Nu e așa că moartea este tocmai acest lucru ?[125]

SIMMIAS Nimica altceva.

SOCRATE Atuncea, dragul meu Simmias, vezi dacă nu cumva poți fi de acord cu mine în cele ce urmează, căci, pornind noi de la ele, socot că vom putea înainta
d pe calea lămuririi celor cercetate[126].

Spune-mi deci: după părerea ta îi este propriu filosofului să trăiască cu gîndul la ceea ce poartă

numele de „plăceri", cum ar fi de pildă mîncarea, băutura?

SIMMIAS Cîtuşi de puţin, Socrate.

SOCRATE Dar plăcerea iubirii?

SIMMIAS Cu nici un chip.

SOCRATE Dar celelalte feluri în care slujim trupul[127], au ele oare preţ în ochii unui asemenea om? De pildă dobîndirea de haine sau de încălţăminte mai deosebită sau de orice alt fel de înfrumuseţare hărăzită trupului[128], toate acestea crezi tu că au vreun preţ în ochii lui sau crezi că, dacă nu e absolut silit să se împărtăşească din ele, le nesocoteşte?

SIMMIAS Eu unul zic că, dacă este filosof adevărat, sigur le nesocoteşte[129]. e

SOCRATE Aşadar consideri că, în general, filosoful nu este preocupat de ale trupului, ci că, atît cît îi stă în putinţă, rămîne departe de ele, îndreptîndu-şi gîndul numai către suflet?[130].

SIMMIAS Întocmai.

SOCRATE Atunci, chiar din aceste prime exemple, nu este limpede că filosoful, spre deosebire de toţi ceilalţi oameni, caută să îşi detaşeze cît mai mult sufletul de tovărăşia trupului?

SIMMIAS Aşa reiese. 65 a

SOCRATE Şi atunci, nu e aşa, Simmias, ce să creadă oamenii cei mulţi? Că acela care nu găseşte nici o plăcere în asemenea lucruri şi nu se împărtăşeşte din ele nu este vrednic să trăiască[131], că cel căruia nu-i pasă cîtuşi de puţin de plăcerile care se datorează trupului năzuieşte către moarte[132].

SIMMIAS Ce spui tu e perfect adevărat.

SOCRATE Şi-acuma, dacă trecem la însăşi dobîndirea înţelegerii adevărului[133], spune-mi: ce crezi, dacă în cursul unei cercetări îi cerem trupului concursul, ne este el oare piedică sau ajutor? Adică, de pildă: este un anume grad de adevăr în ce ne dau vederea şi auzul cînd pînă şi poeţii ne tot spun că b nimic nu este întocmai aşa cum auzim sau cum vedem?[134] Or, dacă printre simţurile legate de trup nici măcar acestea două nu sînt nici sigure şi nici exacte[135], cu atît mai puţin sînt celelalte, care, nu

încape îndoială, le sînt acestora inferioare. Tu nu
crezi aşa?

SIMMIAS Ba chiar așa.

SOCRATE Şi atuncea cînd ajunge sufletul la adevăr?
Căci am văzut că ori de cîte ori pornește să cerceteze
ceva cu ajutorul trupului, acesta în chip sigur îl
înşală[136].

SIMMIAS Chiar așa este.

c SOCRATE În schimb, oare nu cumva prin actul
de-a gîndi[137] i se vădește sufletului ceva din reali-
tate?[138].

SIMMIAS Ba da.

SOCRATE Şi cînd gîndește el cel mai bine? Cînd
nu îi vine nici o tulburare[139] nici de la auz, nici de
la văz, nici de la suferință, nici de la vreo plăcere,
de la nimic din toate acestea; cînd rămîne, atît cît
este cu putință, singur el cu sine, cînd lasă trupul
să își vadă de-ale sale[140] și cînd, iarăşi atît cît este
cu putință, se desface de orice legătură şi de orice
apropiere de el[141], pentru a năzui către realitate.

SIMMIAS Așa este.

SOCRATE Nu este prin urmare și acesta un dome-
d niu în care sufletul filosofului arată cel mai mare
dispreț pentru trup și caută să scape de el, urmărind
să rămînă el cu sine însuși?[142]

SIMMIAS Nu încape îndoială.

SOCRATE Şi acum, Simmias, să vedem ce spunem
mai departe. Afirmăm noi sau nu existența a ceva
drept în sine?[143]

SIMMIAS Pe Zeus, de bună seamă că o afirmăm.

SOCRATE Dar a ceva frumos sau bun în sine?

SIMMIAS Cum altfel!

SOCRATE Dar ai văzut pînă acum vreodată cu
ochii tăi măcar vreunul din aceste lucruri?

SIMMIAS Nicidecum.

SOCRATE Atuncea să le fi perceput tu oare cu un
alt simț decît acelea ale trupului?[144] Şi nu vorbesc
numai de bine, de frumos sau de dreptate, ci, în
e general, de toate, de mărime, sănătate, forță, într-un
cuvînt de ce anume sînt lucrurile, toate, în esența
lor, de ce sînt ele cu adevărat[145]. Oare aceasta să ne-o

poată spune trupul? Nu stau lucrurile mai degrabă altfel? Spune-mi, nu acela dintre noi care se străduieşte cît mai mult şi cît mai exact să înţeleagă ce este în sine fiecare dintre lucrurile pe care le cercetează se apropie cel mai mult de cunoaşterea lor?[146]

SIMMIAS Bineînţeles.

SOCRATE Şi cel care realizează în chipul cel mai pur[147] acest lucru nu este oare cel care, în cel mai înalt grad posibil, se apropie de fiecare lucru numai cu gîndirea în sine, fără să recurgă, în actul gîndirii, nici la văz, nici la vreun alt simţ pe care să-l antreneze
în cursul procesului raţional?[148] Nu este oare tocmai 66 a
acela care, recurgînd doar la gîndirea în sine, pură de orice amestec, se pune pe urmele[149] fiecărei realităţi luate de asemenea în sine, pură de orice amestec? Cel care, în acest scop, se lipseşte[150] cît mai mult de ochi şi de urechi şi, ca să spun aşa, de întregul lui trup, convins că orice asociere cu el tulbură sufletul şi îl împiedică să dobîndească adevărul şi cunoaşterea? Iar dacă ar fi ca cineva să atingă vreodată realul, nu ar fi tocmai el acela?

SIMMIAS E uimitor, Socrate, cît de adevărat e tot ce-ai spus![151]

SOCRATE Dacă-i aşa, atunci acestea toate nu pot b
să nu trezească în adevăraţii filosofi convingerea[152] pe care, în convorbirile lor, o formulează cam aşa:

,,Există fără îndoială, în cercetarea lucrurilor, o cale care să ne poată scoate la lumină[153], pe noi şi gîndul nostru: ideea că, atîta vreme cît avem un trup şi cît sufletul nostru se află plămădit laolaltă cu asemenea năpastă, năzuinţa noastră, adică dobîndirea adevărului, nu va fi îndestulată vreodată. Într-adevăr, în nesfîrşite chipuri ne munceşte trupul
datorită obligaţiei de a-l hrăni, iar dacă se adaugă c
şi vreo boală, iată-ne împiedicaţi în vînătoarea noastră de realitate[154]. Trupul ne pîngăreşte cu iubiri şi pofte, cu spaime, cu tot felul de năluciri, cu fleacuri fără număr[155], astfel încît de răul lui, cum vine vorba[156], nu mai ajungem niciodată să «gîndim» cu-adevărat. Cine altul decît trupul cu dorinţele lui ne aduce războaie, răzmeriţe, lupte? Căci nu este război care să

nu se nască din dorința de a dobîndi averi[157], iar la dobîndirea de averi numai și numai trupul ne dă
d ghies, robi îngrijirii sale cum sîntem. El este vinovat că, datorită tuturor acestor lucruri, nu găsim nici un răgaz pentru filosofie și, culmea, de cîte ori ne lasă totuși unul, cît să ne îndreptăm atenția către vreun obiect de cercetare, deodată iată-l făcîndu-se din nou simțit, stingherindu-ne în fel și chip, tulburîndu-ne și năucindu-ne, astfel că nu mai sîntem în stare, din pricina lui, să deslușim adevărul[158]. Dimpotrivă, avem neîndoielnică dovadă că, dacă e să cunoaștem vreodată un lucru în toată puritatea lui, trebuie să ne detașăm de trup și să contemplăm, cu sufletul
e în sine, realitățile în sine. Abia atunci, așa e de crezut, ne vom înstăpîni pe ceea ce rîvnim și spunem că este obiectul dragostei noastre: pe cunoașterea deplină[159]. Dar asta nu se va petrece cît sîntem încă în viață, ci, cum reiese din raționament, doar după ce vom fi murit. Într-adevăr, dacă împreună cu trupul nu ne este cu putință să cunoaștem, în toată puritatea sa, nimic, atunci din două una: ori ne este pe vecie imposibil să dobîndim cunoașterea, ori ne va fi posibil numai după moarte. Căci abia atunci sufletul va rămîne el cu sine însuși, despărțit de trup, iar
67 a înainte nu[160]. De-aicea mai rezultă, pare-se, și că, atîta cît sîntem încă în viață, cea mai mare apropiere de cunoaștere o vom realiza-o ori de cîte ori, după măsura puterilor noastre, nu vom avea cu trupul legătură și amestec cîtă vreme ele nu sînt absolut necesare, nelăsîndu-ne astfel molipsiți de natura lui[161], ci păstrîndu-ne cît mai curați de el, în așteptarea ceasului cînd ne va dezlega de el însăși divinitatea[162]. Atunci, nemaifiind legați de trup și de nesăbuința lui, deveniți puri, vom exista, putem să credem, printre realități și ele pure și vom putea cunoaște
b prin noi înșine în întregime ceea ce e fără amestec, adică ceea ce, credem noi, e adevărul[163]. Căci celui ce nu este pur nu-i e îngăduit să se atingă de ceea ce este."

Cam acestea, cred eu, Simmias, sînt vorbele pe care trebuie să le rostească între ei și părerile pe care

trebuie să le aibă toţi cei care sînt, în adevăratul înţeles al cuvîntului, iubitori de cunoaştere[164]. Oare ţie nu ţi se pare tot aşa?

SIMMIAS Ba chiar aşa mi se pare, Socrate.

SOCRATE Aşadar dacă e adevărat ce-am spus, atunci, iubite prieten, mare nădejde este ca acela ce ajunge unde mă duc[165] eu acum să dobîndească din belşug, acolo şi numai acolo, lucrul la care, cît am trăit, am năzuit cu-atîta osteneală[166]. Astfel încît călătoria aceasta pe care mi s-a poruncit s-o fac acum este însoţită de o mare speranţă, atît pentru c
mine cît şi pentru orice om care socoteşte că, avînd mintea[167] ca şi purificată, este gata de drum.

SIMMIAS De bună seamă aşa este.

SOCRATE Şi oare purificarea[168] nu este tocmai ce spune învăţătura aceea de demult?[169] Adică strădania sufletului de a se detaşa cît mai mult de trup, de a se obişnui[170] să se concentreze în sine, strîngîndu-se în el însuşi din toate ungherele trupului[171], de a trăi atîta cît stă în puterea lui, şi în viaţa de acum şi în cea care urmează, singur în sine însuşi, desprins de trup ca de nişte lanţuri?[172]. d

SIMMIAS Negreşit.

SOCRATE Dar această eliberare, această desprindere a sufletului de trup, nu este tocmai ceea ce se numeşte moarte?[173]

SIMMIAS Ba chiar aşa.

SOCRATE Iar eliberarea de care vorbim cine sînt oare singurii care o urmăresc neîncetat, din răsputeri, dacă nu cei cu adevărat filosofi, cînd tocmai asta, eliberarea şi desprinderea sufletului de trup, este de fapt preocuparea lor?[174] Tu nu crezi că e aşa?

SIMMIAS Ba e vădit că nu poate să fie altfel.

SOCRATE Şi atunci, cum spuneam la început, n-ar fi ridicol[175] ca un om care s-a străduit o viaţă întreagă să-şi apropie cît mai mult felul de a trăi de starea morţii să se supere tocmai în clipa cînd stă s-o dobîndească? e

SIMMIAS Ar fi, ce-i drept, ridicol.

SOCRATE Este aşadar un fapt de netăgăduit, Simmias, că adevăraţii filosofi nu fac altceva, făcînd

filosofie, decît un exercițiu neîncetat în vederea ceasului morții și că, dintre toți oamenii, ei se tem cel mai puțin de a fi morți. Gîndește-te așa: dacă, de tot certați[176] fiind cu trupul, tînjesc să-și aibă sufletul singur cu sine însuși și dacă, pe de altă parte, în ceasul în care acest lucru se realizează, ar simți teamă și regret[177], nu s-ar face ei vinovați de o gravă inconsecvență? Căci ce altceva decît inconsecvență ar fi să nu se bucure că merg acolo unde pot fără de greș spera să dobîndească lucrul la care, mereu
68 a iubindu-l, au rîvnit timp de o viață, cunoașterea adică, și să scape de conviețuirea cu acela pentru care au simțit doar dușmănie?[178] Cum adică! Atîția oameni, cînd au pierdut, murindu-le, o omenească dragoste (un iubit, o soție, un fiu)[179] au vrut să-i însoțească, de bună voia lor, în Hades, împinși la asta de nădejdea de a-i revedea cumva acolo pe cei dragi și de a sta cu ei, iar cel care iubește cu adevărat cunoașterea și e adînc pătruns de aceeași nădejde,
b că nicăieri decît la Hades nu va dobîndi o cunoaștere demnă de acest nume, acela se va supăra văzînd că moare și se va duce acolo fără bucurie? Trebuie să credem, prietene, că nu, dacă îl considerăm cu adevărat filosof[180]. Căci un filosof va avea credința de neclintit că numai acolo are să aibă parte de cunoașterea pură, acolo și nicăieri altundeva[181]. Și, dacă e așa, n-ar fi din partea unui asemenea om, cum spuneam adineaori, o gravă inconsecvență dacă s-ar teme de moarte?

SIMMIAS Ba zău că ar fi.

SOCRATE Și atunci a vedea pe cineva că-i pare rău că moare nu e oare acesta un semn suficient de clar[182] că ceea ce iubește acel om nu e înțelepciunea,
c ci este trupul său ? Și nu cumva același om se dovedește de asemenea a fi și iubitor de avuții și de onoruri[183], fie numai de una din acestea, fie chiar de amîndouă?

SIMMIAS Întocmai cum zici tu.

SOCRATE Și, spune-mi, nu crezi că ceea ce se numește îndeobște curaj este propriu în cel mai înalt grad filosofilor, așa cum i-am definit mai sus?

SIMMIAS Lor şi numai lor.

SOCRATE Dar cumpătarea, ceea ce şi cei mulţi numesc tot cumpătare[184], adică faptul de a nu te lăsa aprig stîrnit de dorinţe, ci de a te purta faţă de ele cu nepăsare, fără să-ţi pierzi capul[185], oare nu este și ea proprie numai acelora care rămîn cu totul nepăsători faţă de trup şi trăiesc întru filosofie?

SIMMIAS Nu poate fi altminteri. d

SOCRATE Într-adevăr, dacă te-ai hotărî să cercetezi atît curajul cît şi cumpătarea celorlalţi, ele ţi-ar părea lucruri ciudate.

SIMMIAS Cum adică, Socrate?

SOCRATE Toţi ceilalţi consideră că moartea este una dintre marile nenorociri[186], ştii asta, nu?

SIMMIAS Desigur, știu prea bine.

SOCRATE Şi nu-i aşa că, printre ei, cei curajoşi înfruntă moartea, atunci cînd o înfruntă, de teama unor și mai mari nenorociri?[187]

SIMMIAS Ba așa e.

SOCRATE Urmează că, exceptînd pe filosofi, toţi oamenii sînt curajoși numai cînd sînt plini de frică, numai cînd se tem. Totuși e fără noimă să consideri e
că cineva e curajos tocmai din teamă sau din laşitate[188].

SIMMIAS Nu încape vorbă.

SOCRATE Şi mai spune-mi: aceia dintre ei care trec drept oameni cu măsură nu se află în aceeaşi situaţie?[189] Oare nu şi ei sînt cumpătaţi dintr-o nestăpînire de un anume fel? Oricît am spune noi că nu e cu putinţă[190], totuşi la fel stau lucrurile şi cu temperanţa lor neghioabă. Temîndu-se să nu fie privaţi de unele plăceri pe care le doresc, se abţin de la altele, căzînd în felul ăsta pradă celora dintîi. Cu toate că numesc nestăpînire faptul de a te lăsa condus de plăceri, 69 a
totuși asta păţesc: izbutesc să nu cadă în stăpînirea unor anumite plăceri numai atunci cînd sînt în stăpînirea altora. Ceea ce seamănă cu ce spuneam mai adineaori: că, în anume sens, nestăpînirea îi face cumpătaţi.

SIMMIAS Aşa pare să fie.

SOCRATE Numai că, minunatul meu Simmias, tare mă tem că, pentru obţinerea virtuţii, nu acesta este

schimbul cel cinstit, să dai plăceri pentru plăceri, dureri pentru dureri, o teamă pentru altă teamă, una mai mare în schimbul uneia mai mici, de parcă ar fi vorba de schimbat monede. Cred, dimpotrivă, că în schimbul tuturor acestor lucruri valoare are doar o singură monedă[191], şi aceea e gîndirea. Şi cred că toate, cînd sînt preţuite astfel, cînd sînt
b cumpărate şi vîndute cu asemenea preţ, cu cunoaştere deci[192], toate sînt cu-adevărat ceea ce sînt: curaj şi cumpătare şi dreptate, cu un cuvînt virtute autentică[193], fie că se adaugă, fie că lipsesc plăceri sau temeri sau orice altceva de acest fel[194]. Şi, dimpotrivă, dacă toate-acestea sînt despărţite de cunoaştere şi sînt schimbate numai între ele, una pentru alta[195], atunci mă tem că nu sînt decît umbre jucate pe-un perete, iar o asemenea virtute vrednică numai de un sclav şi neavînd în ea nimic nici sănătos şi nici adevărat[196]. În realitate şi cumpătarea şi dreptatea şi curajul reprezintă fără îndoială, fiecare, rezultatul unei purificări de toate acestea. Cît despre
c cunoaşterea însăşi, ea este de bună seamă un mijloc de purificare[197]. Şi sînt destule şanse[198] ca oamenii aceia cărora le datorăm instituirea iniţierilor să nu fi fost nişte nepricepuţi şi ca în tainele lor să se ascundă revelaţia[199] unei realităţi: aceea că toţi cei care ajung la Hades fără să fi fost iniţiaţi în misterii vor zăcea în Mlaştină[200], în timp ce aceia care ajung acolo purificaţi şi iniţiaţi vor sălăşlui împreună cu zeii[201]. Căci, după spusa celor care se ocupă de ini-
d ţieri[202], „mulţi purtători de thyrs, puţini bacanţi"[203]. Iar după părerea mea aceştia din urmă nu sînt alţii decît cei pătrunşi de adevărata filosofie. Ca să mă număr printre ei m-am străduit şi eu în fel şi chip toată viaţa, din răsputeri şi fără să precupeţesc nimic. Fost-a strădania aceasta a mea strădania cea bună, izbîndit-am eu ceva? Numai ducîndu-mă acolo voi putea să mă încredinţez. Ceea ce, pare-mi-se, cu voia zeilor, se va întîmpla curînd.

Aşadar, Cebes şi Simmias, acestea le-am avut de spus spre apărarea mea. Vedeţi şi voi că am bune temeiuri[204] ca, plecînd de la voi şi de la vechii mei

stăpîni de-aici, să nu simt nici păreri de rău, nici
răzvrătire. O să găsesc, sînt sigur, și-acolo ca și-aici, e
stăpîni și prieteni buni. Iar dacă apărarea pe care am
rostit-o în fața voastră este mai convingătoare decît cea
adresată judecătorilor atenieni[205], atunci toate sînt
bune.

Astfel încheie Socrate. Iar după o clipă:

CEBES Plin de adevăr îmi pare tot ce-ai spus,
Socrate, numai că învățătura ta despre suflet nu este 70 a
menită să-i convingă prea ușor pe oamenii cei
mulți, care se tem[206] că, odată despărțit de trup,
sufletul nu mai rămîne în ființă nicăieri și că, în
ziua morții unui om, se află nimicit și piere: în clipa
cînd iese din trup și se desface de el, se risipește ca o
adiere, ca un fum, se pierde destrămîndu-se în zbor
și încetează să mai ființeze undeva[207]. Ce-i drept,
dacă, scăpat de toate relele pe care le-ai enumerat
tu adineaori, ar fi un chip ca sufletul, rămas el în
de sine undeva, să se închege la un loc prin propria-i
putere[208], am putea, Socrate, avea speranța, mare și
frumoasă, că tot ce spui tu este pe deplin adevărat.
Numai că pentru a dovedi că, după moarte, sufletul b
subzistă și își păstrează cumva puterea de a făptui
și a gîndi[209], pentru aceasta este fără doar și poate
necesară o argumentare bogată și convingătoare[210].

SOCRATE Este adevărat ce spui tu, Cebes. Cum
să facem dar? Dorești să dezbatem între noi[211] aceste
lucruri, ca să vedem dacă ele pot să stea așa sau nu?

CEBES Orice părere a ta în această privință eu
aș afla-o cu plăcere[212].

SOCRATE De una bine măcar: nimeni, ascultîndu-mă
acum, fie el chiar un autor de comedii, nu cred că
ar putea să spună că sînt doar un flecar care vorbește c
despre lucruri care nu-l privesc[213]. Atunci, dacă așa
ți-e voia, hai să ne ducem pîn-la capăt cercetarea.

Lucrul trebuie, pare-mi-se, cercetat din acest unghi:
dacă, după moartea oamenilor, sufletele lor, la Hades,
au sau nu ființă. Există o veche tradiție, de
care am mai pomenit[214], potrivit căreia ele ființează
acolo, sosite de aici[215], și, de asemenea, că ele revin
aici, în lumea aceasta, și se nasc din morți. Iar dacă

lucrurile stau aşa, adică dacă[216] cei vii renasc din
d morţi, atunci ar mai putea încăpea îndoială că sufletele noastre există acolo? Într-adevăr, nu ar avea cum să renască iar din nonexistenţă, ceea ce pentru noi ar fi o dovadă îndestulătoare dacă s-ar arăta, fără putinţă de-ndoială, că cei vii numai din morţi se nasc. Dacă însă nu-i aşa, atunci avem nevoie de alt argument[217].

CEBES Întocmai.

SOCRATE Atunci, dacă doreşti să înţelegi lucrurile mai uşor, nu le examina doar privitor la oameni, ci şi la toate animalele şi plantele, într-un cuvînt la toate cîte sînt supuse naşterii[218]. Despre acestea toate să vedem dacă nu cumva se nasc, fiecare, în chipul următor: din contrariul său, acolo unde un
e asemenea raport există, cum ar fi acela dintre frumos şi urît, drept şi nedrept şi dintre foarte multe altele[219]. Să ne gîndim atunci aşa: cînd un lucru are un contrariu, se naşte el în mod necesar sau nu din contrariul său şi numai din el? Astfel, cînd ceva devine mai mare, nu devine el oare în mod necesar mai mare după ce, înainte, a fost mai mic?[220].

CEBES Ba da.

SOCRATE Iar cînd ceva devine mai mic, nu devine el mai mic după ce, înainte, a fost mai mare?

71 a CEBES Aşa e.

SOCRATE De asemenea, nu se devine mai slab din mai puternic, mai iute din mai lent?

CEBES Fără îndoială.

SOCRATE Şi iarăşi: ceva nu devine mai rău din mai bun, mai drept din mai nedrept?

CEBES Altfel cum?

SOCRATE Ne este deci suficient ca să admitem că toate se nasc în felul acesta, lucrurile contrare din contrariul lor[221].

CEBES Întru totul.

SOCRATE Mai departe: la toate aceste contrarii se mai poate observa ceva, şi anume că între termenii
b fiecărei perechi există două procese: de la unul la celălalt şi, invers, de la al doilea la primul[222]. Într-adevăr, între un lucru mai mare şi unul mai mic nu

are loc o creştere şi o descreştere[223], astfel că zicem că unul creşte şi celălalt descreşte?[224]

CEBES Ba da.

SOCRATE Acelaşi lucru pentru descompunere şi compunere, pentru răcire şi încălzire şi toate cîte se află în acelaşi raport[225]. Şi chiar dacă nu avem cîte un nume în toate cazurile[226], totuşi, în toate cazurile, faptele însele se petrec în mod necesar tot aşa: aceste realităţi se nasc una din cealaltă şi între ele are loc un proces reciproc[227]. Nu crezi şi tu aşa?

CEBES Ba sînt convins.

SOCRATE Şi acum spune-mi: există ceva opus vieţii[228], aşa cum somnul este opus veghii?[229] c

CEBES Există.

SOCRATE Ce?

CEBES Moartea.

SOCRATE Atunci, dacă sînt contrarii, nu se nasc aceste realităţi una din cealaltă şi între ele, de vreme ce sînt două, nu există un îndoit proces?

CEBES Altfel nu s-ar putea.

SOCRATE Şi acum eu am să-ţi numesc una dintre perechile pomenite adineaori, atît perechea cît şi dublul proces care are loc între termenii ei, iar tu ai să mi-o numeşti pe cealaltă. Perechea mea este somnul şi veghea, veghea se naşte din somn şi somnul din veghe, iar procesele dintre ele sînt adormirea şi d trezirea[230]. Îţi este îndeajuns de clar?

CEBES Mi-e foarte clar.

SOCRATE Atunci enunţă-mi corespondentele respective în cazul vieţii şi al morţii. Nu susţii tu că moartea este contrariul vieţii?[231]

CEBES Ba da.

SOCRATE Şi că se nasc una din alta?

CEBES Da.

SOCRATE Şi atunci ce anume ia fiinţă din ce este viu?

CEBES Ce este mort.

SOCRATE Iar din ce e mort?

CEBES Ceea ce-i viu, nu avem cum să nu admitem.

SOCRATE Prin urmare, Cebes, ceea ce e viu, făpturile vii, provin din ceea ce e mort?[232]

CEBES Așa se vădește.

SOCRATE Și atunci, în Hades[233], sufletele noastre au ființă ?

e CEBES Așa se pare.

SOCRATE Iar, dintre cele două procese implicate, unul este evident. Într-adevăr, faptul de a muri este sau nu o evidență ?

CEBES Nu încape îndoială.

SOCRATE Și atunci ce zici să facem ? N-o să-i atribuim acestui fapt procesul său contrariu, o să lăsăm natura șchioapă[234] în privința asta, nu ne vedem siliți să-i acordăm lui „a muri" un proces invers ?

CEBES Fără doar și poate.

SOCRATE Și care ar putea să fie ?

CEBES „A reînvia"[235].

SOCRATE Atunci, dacă „a renaște" există cu adevărat, acesta, „a reînvia", ar fi procesul care duce de la cei morți către cei vii ?

72 a CEBES Întocmai.

SOCRATE Sîntem deci de acord și asupra acestui lucru : este tot atît de sigur că viii provin din cei morți cît este sigur că morții provin din cei vii. Și, dacă e așa, atunci avem un semn neîndoielnic că nu greșeam spunînd că sufletele morților există undeva, într-un loc de unde ei renasc[236].

CEBES Da, Socrate. Din cîte-am convenit așa decurge.

SOCRATE Iată dealtfel, Cebes, încă ceva care va dovedi, cred eu, că cele convenite între noi erau adevărate[237]. Într-adevăr, dacă devenirea reciprocă a contrariilor unele din altele n-ar avea loc ca într-o
b mișcare circulară, ci procesul s-ar petrece, rectiliniu și ireversibil[238], numai într-un singur sens, atunci, cred că bine îți dai seama, pînă la urmă toate lucrurile ar încremeni în aceeași stare[239], supuse aceleiași condiții, și orice proces generativ ar înceta[240].

CEBES Cum adică ?

SOCRATE Nu este deloc greu de înțeles ce vreau să spun. Dacă ar exista, de pildă, numai procesul

adormirii dar nu şi acela, invers, al trezirii din somn, atunci vezi şi tu bine că starea finală a lucrurilor ar face din povestea lui Endimion[241] o întîmplare c
de rînd şi din el un om ca toţi oamenii, nedeosebindu-se cu nimic, prin somnul său, de somnul lumii întregi[242]. Şi tot aşa, dacă totul ar fi numai îmbinare fără dezbinare, repede s-ar împlini cuvîntul lui Anaxagoras :,,Toate lucrurile strînse la un loc"[243]. De asemenea, iubite Cebes, dacă tot ce este înzestrat cu viaţă ar muri şi, odată mort, ar rămîne în starea aceasta şi nu s-ar mai întoarce la viaţă, mai încape oare îndoială că pînă la urmă, în mod absolut necesar, nimic n-ar mai vieţui şi moartea ar cuprinde totul ? Într-adevăr, dacă cele vii s-ar naşte din alt- d
ceva decît din cele moarte[244], ce s-ar putea născoci ca, ele murind, să nu se piardă totul în moarte ?[245]

CEBES Chiar nimic, Socrate. Cred că ceea ce spui este întru totul adevărat.

SOCRATE Pentru mine, Cebes, nu încape nici o îndoială că aşa stau lucrurile şi nu cred că ne amăgim[246] căzînd de acord asupra lor. Nu, toate acestea sînt realităţi : şi reînvierea, şi faptul că cei vii se nasc din morţi, şi existenţa sufletelor celor morţi[247]. e

CEBES Dealtfel şi învăţătura aceea a ta, pe care obişnuieşti să o invoci adesea[248] şi potrivit căreia învăţarea nu este pentru noi de fapt decît o reamintire[249], şi ea, dacă e întemeiată, ne sileşte să admitem, nu-i aşa, că trebuie să fi învăţat cîndva mai demult ceea ce ne reamintim acum. Or, acest lucru n-ar fi cu pu- 73 a
tinţă dacă nu admitem că, înainte de a ne naşte în această formă omenească, sufletul nostru a existat undeva în altă parte[250]. Astfel că şi pe calea aceasta putem crede că sufletul este nepieritor.

SIMMIAS Dar, Cebes, care sînt argumentele acestor afirmaţii ?[251]. Te rog să mi le aminteşti, pentru moment nu le am prea lămurit în minte.

CEBES Există o dovadă minunată[252] între toate, aceea că, atunci cînd oamenilor li se pun întrebări, ei pot răspunde corect la orice, bineînţeles dacă întrebările au fost puse cu pricepere[253]. Or, dacă n-ar exista în ei ştiinţa şi buna înţelegere a lucrurilor[254],

b ei nu ar fi în stare de aşa ceva şi, de asemenea, dacă sînt puşi în faţa unei figuri geometrice sau a altor modele[255] de acest fel, se obţine dovada cea mai evidentă că aşa stau lucrurile.

SOCRATE Dacă totuşi, Simmias, toate acestea nu te conving, vezi dacă nu poţi cădea de acord cu mine gîndindu-te altfel[256]. Ceea ce te face neîncrezător este că nu înţelegi cum ceea ce numim învăţare este de fapt o rememorare, nu-i aşa?

SIMMIAS Neîncrezător? Nu sînt defel. Dar simt nevoia să trăiesc eu însumi[257] lucrul despre care se vorbeşte: să-mi reamintesc. Şi iată că deja, mulţumită expunerii lui Cebes, aproape că îmi amintesc, aproape sînt convins. Totuşi aş fi bucuros să ascult acum şi felul tău de a înfăţişa lucrurile.

c SOCRATE Iată cum. Am convenit, nu-i aşa, că, pentru a-ţi aminti un lucru, trebuie să-l fi ştiut cîndva[258].

SIMMIAS Da, negreşit.

SOCRATE Atunci putem cădea de acord că de reamintire este vorba ori de cîte ori ştiinţa apare în următorul fel: cînd cineva, văzînd un lucru, ori auzindu-l, ori percepîndu-l cu vreun alt simţ, ajunge să cunoască nu numai acel lucru, ci să conceapă şi ideea unui altul, ceva care este obiectul unui alt fel de ştiinţă. Cînd lucrurile se petrec aşa, nu sîntem oare îndreptăţiţi să spunem că şi-a reamintit lucrul acela?[259]

d SIMMIAS Ce vrei să spui?

SOCRATE Iată, de pildă: una este, nu-i aşa, a cunoaşte un om, alta e a cunoaşte o liră?

SIMMIAS Fireşte.

SOCRATE Pe de altă parte ştii bine ce se întîmplă cu îndrăgostiţii cînd văd o liră sau o tunică sau cine ştie ce alt lucru de care tinerii lor prieteni se folosesc în mod obişnuit: percep lira şi totodată îşi reprezintă cu mintea imaginea băiatului căruia îi aparţine. Acest lucru reprezintă o reamintire; la fel cînd cineva, văzîndu-l pe Simmias, îşi aminteşte, de cele mai multe ori, de Cebes; şi pot desigur invoca oricîte exemple de acelaşi fel[260].

SIMMIAS O, foarte numeroase, nu încape îndoială.

SOCRATE Nu ţi se pare că în astfel de situaţii este vorba de o reamintire? Şi îndeosebi în cazuri cînd e e
vorba de lucruri pe care, datorită timpului şi pierderii lor din vedere, ajungem să le fi uitat?[261]

SIMMIAS Negreşit.

SOCRATE Şi mai spune-mi: este cu putinţă ca, văzînd desenul unui cal sau al unei lire, să-ţi reaminteşti de un om sau ca, văzînd portretul lui Simmias, să-ţi reaminteşti de Cebes?[262]

SIMMIAS E întru totul cu putinţă.

SOCRATE Sau, invers, ca, văzînd portretul lui Simmias, să ţi-l reaminteşti pe însuşi Simmias?[263]

SIMMIAS Şi aceasta. 74 a

SOCRATE Atunci, reiese sau nu din toate aceste exemple că lucrurile de la care porneşte reamintirea pot să fie atît asemănătoare cît şi neasemănătoare?[264]

SIMMIAS Reiese.

SOCRATE Însă cînd ne reamintim ceva pornind de la o realitate asemănătoare nu-i aşa că ne gîndim neapărat şi dacă, din punctul de vedere al asemănării, lucrului văzut îi lipseşte ceva sau nu prin raport la cel reamintit?[265]

SIMMIAS Asta ne vine în minte, negreşit.

SOCRATE Acum gîndeşte-te dacă e adevărat sau nu următorul lucru. Noi afirmăm, nu-i aşa, că există ceva numit egalitate, dar nu egalitatea unui băţ cu alt băţ, ori a unei pietre cu altă piatră, nimic de acest fel, ci altceva, ceva de dincolo de toate cazurile concrete, egalitatea în sine[266]. Putem sau nu susţine existenţa unei astfel de realităţi?

SIMMIAS Putem şi încă cum! b

SOCRATE Şi ştim oare şi ce este ea în sine?[267]

SIMMIAS De bună seamă.

SOCRATE Şi ştiinţa aceasta de unde o avem?[268] Să provină ea oare de la obiectele menţionate adineauri, de la percepţia egalităţii dintre beţe, pietre, orice altceva? De la ele pornind ne formăm noi ideea acelui lucru ireductibil la ele? Sau poate[269] ţie ţi se pare reductibil? Gîndeşte-te atunci: nu se întîmplă uneori ca nişte pietre sau nişte bucăţi de lemn egale între

ele să pară, rămînînd ele egale, unuia egale, neegale altcuiva?

SIMMIAS Ba, desigur, se întîmplă.

SOCRATE Și-atuncea ție ce ți s-a părut: că lucru-
c rile egale sînt inegale, sau că egalitatea este inegală?[270].

SIMMIAS Pînă acum niciodată.

SOCRATE Prin urmare obiectele egale de care vorbeam și egalitatea în sine nu sînt unul și același lucru[271].

SIMMIAS Din cîte mi se pare mie, nicidecum.

SOCRATE Și totuși nu-i așa că, pornind de la aceste obiecte egale, diferite de egalitatea însăși, ai conceput și dobîndit știința despre aceasta din urmă?

SIMMIAS Nimica mai adevărat[272].

SOCRATE Ea fiind fie asemănătoare fie neasemănătoare lor[273].

SIMMIAS Întocmai.

SOCRATE Prin urmare asemănarea sau neasemănarea nu aduc vreo deosebire. Atîta vreme cît vederea unui lucru ne determină să ne gîndim la altul, fie el asemănător sau nu, ne aflăm în fața unui caz
d de reamintire.

SIMMIAS Chiar așa.

SOCRATE Mai departe: în cazul bețelor și al celorlalte obiecte egale de care a fost vorba adineaori impresia noastră este că ele sînt egale pe potriva egalității în sine? Sînt ele sau nu inferioare[274] egalității în sine în gradul lor de asemănare cu aceasta din urmă?

SIMMIAS Cu mult inferioare.

SOCRATE Dacă e așa, atunci cînd cineva, văzînd un obiect, se gîndește așa: „obiectul pe care îl văd în clipa aceasta năzuie să semene cu o altă realitate,
e dar îi lipsește ceva, nu izbutește să fie la fel cu acela, îi rămîne inferior", într-o asemenea situație putem cădea de acord că spusele lui implică în mod necesar o cunoaștere prealabilă de către el a realității cu care spune el că se aseamănă obiectul văzut, dar față de care obiectul acesta rămîne inferior?[275]

SIMMIAS În mod necesar.

SOCRATE Şi nu ne-am găsit noi în aceeaşi situaţie în legătură cu obiectele egale şi cu egalitatea în sine?

SIMMIAS Întocmai.

SOCRATE Rezultă că noi trebuie neapărat să fi cunoscut egalitatea înainte de momentul în care, 75 a
văzînd pentru prima oară nişte obiecte egale, ne-am format ideea că toate acestea doar năzuie să se identifice cu egalitatea, dar niciodată nu izbutesc pe deplin[276].

SIMMIAS Aşa rezultă.

SOCRATE Atunci putem cădea de acord şi asupra faptului că ideea aceasta nu ne-am format-o şi nici nu ne-o putem forma altfel decît prin văz, prin pipăit ori prin vreun alt simţ, căci ceea ce spun li se aplică deopotrivă tuturor[277].

SIMMIAS Într-adevăr, măcar prin raport la ţelul argumentării noastre, tuturor deopotrivă.

SOCRATE Oare din asta nu rezultă însă că ideea despre năzuinţa mereu insuficient realizată a obiectului acestor senzaţii de a se identifica cu egalitatea ne-o formăm bizuindu-ne pe senzaţiile însele?[278] b

SIMMIAS Ba chiar aşa rezultă.

SOCRATE Atunci cunoaşterea egalităţii în sine trebuie s-o fi dobîndit noi cumva încă înainte de a începe să vedem, să auzim şi să percepem prin celelalte simţuri[279]. Altfel nu am putea să raportăm la ea egalităţile percepute prin simţuri, spunîndu-ne că toate aspiră să se identifice cu ea şi că toate îi rămîn inferioare.

SIMMIAS Din cele spuse mai înainte, nu are cum să fie altfel, Socrate.

SOCRATE Dar nu începem noi să vedem, să auzim, să simţim cu celelalte simţuri imediat ce ne naştem?[280]

SIMMIAS Ba chiar imediat.

SOCRATE Şi nu spunem noi că, în chip necesar, cunoaşterea egalităţii trebuie s-o fi dobîndit înainte c
de a începe să simţim cu simţurile?

SIMMIAS Ba da.

SOCRATE Atunci mi se pare că sîntem obligaţi să admitem că eram în posesia ei înainte de a ne naşte.

SIMMIAS Aşa mi se pare şi mie.

SOCRATE Or, dacă am dobîndit această cunoaștere înainte de a ne naște și ne-am născut cu ea[281], înseamnă, nu-i așa, că și înainte de nașterea noastră și imediat după ea noi am știut[282] ce sînt nu doar egalitatea, mai marele, mai micul, ci și toate cîte sînt de acest fel. Căci ce vorbim noi acum nu se referă deloc mai mult la egalitatea decît la frumusețea în sine, la dreptatea și sfințenia în sine, la tot ce, așa
d cum spuneam, poate purta, atît cînd punem întrebări cît și cînd dăm răspunsuri[283], pecete de „realitate în sine"[284]. Astfel că ce am spus despre egalitate sîntem obligați să spunem despre toate: că le cunoaștem dinainte de-a ne naște.

SIMMIAS Așa e.

SOCRATE Atunci, de vreme ce am dobîndit cunoașterea lor înainte de a ne naște, înseamnă că, dacă nu o uităm la fiecare dintre nașterile noastre, ne naștem mereu știindu-le și știindu-le trăim toată viața. Dar asta înseamnă a ști: odată ce ai dobîndit cunoașterea[285] unui lucru s-o păstrezi și să n-o pierzi. Și oare nu numim uitare tocmai asta, Simmias: pierderea a ceea ce știam?[286]

SIMMIAS Este întocmai cum zici tu, Socrate.

e SOCRATE Pe de altă parte, zic eu, dacă pierdem la naștere știința dobîndită înainte de ea și apoi, exercitîndu-ne simțurile asupra obiectelor corespunzătoare, redobîndim cunoștințele care au fost cîndva ale noastre, oare ceea ce numim „a învăța" nu reprezintă de fapt redobîndirea propriei noastre științe?[287] Și oare nu am putea da pe drept cuvînt acestei redobîndiri numele de reamintire?[288]

SIMMIAS De bună seamă.

SOCRATE Într-adevăr, am considerat ca posibil
76 a ca un om care percepe un obiect prin văz, prin auz sau prin vreun alt simț să conceapă mental, pornind de la el, o altă realitate, pe care o uitase, o realitate cu care obiectul sensibil, fie că îi semăna, fie că nu, se află corelat. Astfel că, așa cum spuneam, din două una: ori ne-am născut cu toții știind acele lucruri și continuăm să le știm de-a lungul întregii noastre vieți, ori aceia despre care spunem că învață

nu fac altceva, în cursul vieții, decît să-și reamintească, iar „a învăța" înseamnă „a-ți reaminti"[289].

SIMMIAS Așa trebuie să stea lucrurile, negreșit.

SOCRATE Ei, ce soluție alegi, Simmias? Ne naștem știutori sau ne reamintim în cursul vieții lucruri a căror cunoaștere o dobîndisem înainte de a ne naște?

SIMMIAS Pentru moment, Socrate, nu mă văd în b
stare să aleg[290].

SOCRATE Așa? Atunci iată un lucru asupra căruia te poți hotărî, asupra căruia ești în măsură să îmi spui părerea ta: un om care știe niște lucruri poate să dea seamă de ele sau nu?

SIMMIAS Hotărît că da.

SOCRATE Și socotești că toată lumea e în stare să dea socoteală de realitățile despre care am vorbit noi pînă adineaori?[291]

SIMMIAS Tare aș vrea să cred, dar și mai tare mă tem că mîine la această oră nu va mai fi nimeni pe pămînt în stare cu adevărat s-o facă[292].

SOCRATE Prin urmare, Simmias, tu crezi că nu
toată lumea are știința lucrurilor acestora. c

SIMMIAS Nu, nu toată lumea, departe de asta.

SOCRATE Dar toată lumea e capabilă să-și amintească ceea ce-a știut odată?[293]

SIMMIAS Negreșit.

SOCRATE Și cînd au dobîndit această cunoștință sufletele noastre?[294] Doar nu după ce ne-am născut ca oameni.

SIMMIAS Desigur nu.

SOCRATE Atuncea înainte?

SIMMIAS Da.

SOCRATE Prin urmare, Simmias, sufletele noastre existau și înainte de a se afla în acest chip uman, existau despărțite de trup și înzestrate cu puterea de-a gîndi[295].

SIMMIAS Dar nu putem noi oare dobîndi știința despre care este vorba în ceasul nașterii noastre, Socrate? Este un interval de timp rămas posibil.

SOCRATE Nimic de zis, iubite prieten, numai că, d
spune-mi, cînd o pierdem, în ce alt moment?[296] Căci de născut cu ea abia am convenit că nu ne naștem.

O pierdem oare chiar în clipa dobîndirii ei? O pierdem altă dată, poţi să spui tu cînd?

SIMMIAS Nu, nu, Socrate, îmi dau abia acum seama că am spus un lucru fără sens.

SOCRATE Iată atunci, Simmias, în ce punct a ajuns dezbaterea noastră: dacă realităţile de care noi vorbim mereu: frumuseţea, binele şi toate celelalte
e de acelaşi ordin există cu adevărat; dacă, descoperind că aceste realităţi, deşi anterioare nouă, ne aparţineau, noi raportăm la ele toate datele simţurilor noastre; şi dacă, în sfîrşit, este adevărat că datele simţurilor noi le comparăm cu realităţile acelea, atunci rezultă în chip necesar că sufletele noastre există dinaintea naşterii noastre exact în măsura în care aceste realităţi există, iar dacă ele nu există zadarnic am mai invocat argumentul acesta[297]. Întradevăr, nu ţi se pare că lucrurile stau aşa, că este în egală măsură necesară şi existenţa acestor realităţi şi existenţa dinaintea naşterii a sufletelor noastre, că dacă nu există unele nici celelalte nu există astfel?

SIMMIAS Da, Socrate, nu încape nici o îndoială că
77 a necesitatea e aceeaşi. Iar a condiţiona existenţa sufletelor noastre înainte de naştere de existenţa realităţilor de care vorbeşti este o fericită reducere a argumentului, căci mi se pare că nimic nu e mai evident decît că toate lucrurile de acest fel, frumuseţea, binele şi toate celelalte despre care vorbeai tu adineaori au o existenţă cît se poate de reală. Astfel că, întru cît mă priveşte, demonstraţia este suficientă.

SOCRATE Dar Cebes ce zice el oare? Căci şi pe el se cade să-l convingem.

SIMMIAS Cred că demonstraţia a fost suficientă[298] şi pentru el, deşi nu este om pe lume care să se lase mai anevoie convins[299]. Totuşi cred că, în ce priveşte
b existenţa dinainte de naştere a sufletului nostru, convingerea lui este deplină. În schimb că el ar continua să existe şi după ce murim, Socrate, asta nu îmi pare încă demonstrat. Rămîne încă neînlăturată teama omului de rînd, aceea căreia mai adineaori însuşi Cebes i-a dat glas[300], şi anume că odată cu moartea unui om sufletul i se risipeşte şi că astfel îşi găseşte

capăt existența lui[301]. Într-adevăr, ce ne împiedică să admitem că sufletul se naște și se constituie undeva în altă parte și că există înainte de a veni într-un corp omenesc, dar că apoi, cînd se desparte de acesta, piere și el, găsindu-și sfîrșitul?

CEBES Ai dreptate, Simmias. Se pare, într-adevăr, c
că din întreaga demonstrație necesară avem doar jumătate: s-a dovedit numai că sufletul nostru există înainte de nașterea noastră. Mai rămîne de dovedit că sufletul există deopotrivă și după ce murim. Abia atunci demonstrația are să fie completă[302].

SOCRATE Dar o aveți completă încă de acum, Simmias și Cebes, numai să vreți să îmbinați prezentul argument cu cel anterior, asupra căruia noi am căzut de acord, și anume că tot ce e viu se naște din ce este mort. Într-adevăr, dacă sufletul există înainte
de naștere și dacă intrarea lui în viață, nașterea d
lui, nu poate avea, în chip necesar, altă origine decît moartea și starea de moarte, nu tot în chip necesar trebuie el să existe și după moarte de vreme ce urmează să se nască din nou? Iată demonstrația, cum ziceam, gata făcută[303]. Totuși îmi închipui că tu și cu Simmias ați fi bucuroși să mai aprofundăm puțin și demonstrația aceasta[304]. Căci îmi păreți cuprinși, copilărește, de teama că, pur și simplu, cînd iese sufletul din trup, îl ia și-l suflă vîntul, risipindu-l fără urmă,
îndeosebi cînd se întîmplă ca cineva să moară nu pe e
vreme liniștită, ci în bătaia unui mare vînt[305].

CEBES *(zîmbind)* Atunci, Socrate, încearcă să ne liniștești cu argumente așa cum ne vezi că sîntem pradă fricii. Sau mai degrabă nu pe noi, căci spaima nu-i a noastră, ci parcă a copilului rămas cumva în noi: pe el te străduiește să-l convingi să nu se teamă[306] de acest bau-bau[307], de moarte.

SOCRATE Numai că va trebui să-l descîntați în fiecare zi[308], pînă la vremea cînd i-o trece de sperietură.

CEBES Și de unde să-l luăm, Socrate, pe descîn-
tătorul minunat ce vindecă de spaime[309], de unde, 78 a
dacă tu ne părăsești?

SOCRATE O, Cebes, Grecia e mare, nu duce lipsă ea de oameni înzestrați, și-apoi mai sînt și-atîtea nea-

muri negreceşti, pe toate cată să le cercetaţi în căutarea unui asemenea descîntător [310].Şi nu cruţaţi nici ostenelile, nici banii: pe ce să-i cheltuiţi mai cu folos? Şi trebuie ca această cercetare să o faceţi şi asupra voastră, unii asupra celorlalţi: la urma urmei unde aţi putea găsi mai lesne pe cei în stare de aceasta decît tot printre voi?[311].

CEBES Prea bine, vom avea grijă de asta. Însă, acum, ai vrea tu oare să reluăm discuţia de unde am lăsat-o?

b SOCRATE Dar cum altfel, nici nu încape vorbă!

CEBES Minunat.

SOCRATE Întrebările pe care trebuie acum să ni le punem ar suna cam astfel: De ce natură este lucrul susceptibil să sufere acest proces al risipirii?[312] Despre care fel de lucru e legitim să ne temem că i-ar fi supus şi despre care nu? Şi să vedem apoi de care din aceste două feluri ţine sufletul[313] şi, după cum de unul sau de altul, să ne gîndim încrezători sau temători la soarta sufletului nostru. Nu-i aşa?

CEBES Aşa e, ai dreptate.

c SOCRATE Atuncea spune-mi, oare nu un lucru care-a fost compus şi care este, prin natura lui, compus e susceptibil de a suferi acest proces: o descompunere care să corespundă felului în care-a fost compus? Şi oare nu este scutit de descompunere, el şi doar el, un lucru care nu este compus?[314]

CEBES Ba chiar aşa gîndesc că trebuie să fie.

SOCRATE Şi oare nu e cel mai cu putinţă[315] ca necompuse să fie acele lucruri care sînt mereu identice cu ele însele, mereu la fel[316] şi ca, invers, compuse să se afle-a fi acele lucruri care sînt cînd într-un fel şi cînd în altul şi nu rămîn identice cu sine niciodată?[317]

CEBES Cred că ai dreptate.

SOCRATE Acum să ne întoarcem la punctul unde ne dusese argumentarea noastră dinainte. Realitatea
d în sine, aceea de a cărei existenţă dăm noi seama cînd punem întrebări şi cînd răspundem, cum este ea: mereu neschimbătoare, identică cu sine, sau mereu

altfel? Egalitatea în sine, frumusețea în sine, realitatea în sine a fiecărui lucru, ceea ce există, suferă ele vreodată vreo prefacere oarecare[318], ori, avînd fiecare o unică Formă în sine, sînt mereu neschimbătoare, identice cu sine, nesuferind nici o schimbare, niciunde, nicicum și nicicînd?[319]

CEBES Sînt, nu poate fi altfel, Socrate, mereu neschimbătoare și identice cu sine.

SOCRATE Și, pe de altă parte, care e condiția
atîtor și atîtor lucruri frumoase (oameni, cai, tunici[320], e
oricare altele de acest fel), care a atîtor lucruri egale, care în general a tuturor celor cărora li se poate atribui un nume identic cu al Formei lor?[321] Sînt ele, ca atare, constant identice cu sine ori, tocmai contrariu Formelor[322], ele nu sînt, ca să spunem așa, niciodată și în nici un chip identice, nici fiecare cu el însuși, nici în relațiile lui cu celelalte?

CEBES Așa cum zici, Socrate: nu rămîn niciodată la fel[323].

SOCRATE Și iarăși, lucrurile pot să fie pipăite ori 79 a
văzute ori simțite cu alt simț, în timp ce realitățile neschimbătoare, neavînd aspect vizibil, pot fi cuprinse numai prin exercitarea minții[324]. Nu-i așa?

CEBES Ce spui tu este pe deplin adevărat.

SOCRATE Atunci ești de acord să postulăm existența a două categorii de realități: cele vizibile și cele nevăzute?[325]

CEBES Da, sînt de acord[326].

SOCRATE Și că ceea ce este nevăzut rămîne mereu identic cu sine, iar vizibilul niciodată?

CEBES Și cu asta sînt de acord.

SOCRATE Mai departe: noi, ca întreg, sîntem alcătuiți pe de o parte din trup, pe de alta din suflet?[327]

CEBES Întocmai. b

SOCRATE Cu care din cele două feluri de realități am putea spune noi că are trupul cea mai mare asemănare și afinitate?[328]

CEBES Cu cele vizibile, cum își dă bine seama orișicine.

SOCRATE Dar sufletul? E o realitate vizibilă sau una nevăzută?

CEBES Oricum, nu pentru ochii omeneşti.

SOCRATE Bine, dar noi vorbeam de ceea ce este sau nu vizibil pentru natura omenească. Ai cumva în vedere vreo alta?

CEBES Nu, numai pe aceea omenească[329].

SOCRATE Atuncea, după noi, ce fel de realitate este sufletul, vizibilă sau invizibilă?

CEBES Vizibilă nu este.

SOCRATE Atuncea invizibilă?

CEBES Da.

SOCRATE Prin urmare, nu-i aşa, sufletul seamănă mai mult cu cele nevăzute, iar trupul cu cele vizibile?[330]

c CEBES Nu e chip să fie altfel, Socrate.

SOCRATE Dar ceva mai demult ce spuneam noi?[331] Nu spuneam oare că sufletul, atunci cînd recurge la trup pentru a cerceta ceva, prin văz, auz sau oricare alt simţ (căci a cerceta ceva cu ajutorul trupului revine la a-l cerceta prin simţuri), că sufletul este atunci tîrît de trup către ceea ce nu rămîne identic cu sine niciodată şi că, venind astfel în contact cu lucruri nestatornice şi tulburi, este el însuşi nestatornic, tulbure şi ameţit ca de beţie?[332]

CEBES Ba chiar aşa spuneam.

d SOCRATE În schimb cînd cercetează lucrurile nemijlocit prin sine însuşi sufletul ia calea către lumea unde tot ce este este pur, etern, nemuritor, fără schimbare. Şi, fiind tot astfel şi natura sa, se duce în această lume ori de cîte ori rămîne în de sine însuşi, ori de cîte ori îi este cu putinţă, şi atunci rătăcirea lui ia sfîrşit[333] şi el rămîne acolo, neschimbat şi identic cu sine, căci neschimbătoare şi identice cu sine sînt şi cele cu care vine în contact[334]. Gîndire se numeşte experienţa aceasta a sufletului[335]. Oare nu-i aşa?

CEBES Ba e aşa, este adevărat. Şi e frumos tot ce ai spus.

e SOCRATE Ei bine, potrivit argumentului dinainte şi celui de acum, cu care dintre cele două feluri de realităţi crezi tu că are sufletul mai mare asemănare şi afinitate?

CEBES Eu cred că, dacă merge pe această cale, nu este om care să nu consimtă, oricît ar fi de greu

de cap, că, fără cea mai mică îndoială, asemănarea sufletului este nu cu ceea ce se schimbă, ci cu ceea ce rămîne veşnic neschimbat.

SOCRATE Dar trupul?

CEBES Cu ceea ce se schimbă[336].

SOCRATE Acum priveşte lucrurile şi dintr-un alt unghi[337]. Atîta vreme cît stau împreună, sufletul 80 a
cu trupul, natura îi prescrie acestuia din urmă să slujească şi să se supună, iar celuilalt să poruncească şi să stăpînească. În lumina asta tu ce crezi, care din ele e asemănător cu divinul, care cu ce e muritor?[338] Nu ţi se pare că stă în natura divinului să poruncească şi să cîrmuiască şi în a pieritorului să fie rob supus?

CEBES Ba da.

SOCRATE Iar sufletul, cu care dintre acestea două seamănă el oare?

CEBES Socrate, este limpede că sufletul cu ce este divin, iar trupul cu ce este pieritor.

SOCRATE Atunci gîndeşte-te, iubite Cebes, dacă din tot ce am spus pînă acum putem să tragem următoarea încheiere: că sufletul seamănă cît se poate de mult cu ceea ce este divin, nemuritor, inteligibil, cu o unică Formă, indisolubil şi mereu ne- b
schimbător în identitatea cu sine şi că, dimpotrivă, trupul seamănă cît se poate de mult cu ceea ce este omenesc, muritor, cu forme multiple, neaccesibil gîndirii, supus disoluţiei şi niciodată identic cu sine[339]. Putem noi oare, Cebes, opune acestei încheieri un fel de a vedea care să o dezmintă?

CEBES Nu putem.

SOCRATE Şi atunci, nu urmează că trupul este menit unei grabnice disoluţii, iar sufletului îi revine să fie ori absolut indisolubil, ori aproape aşa?[340]

CEBES Nu poate să urmeze altfel.

SOCRATE Tu te gîndeşti deci aşa[341]: după ce moare un om, partea vizibilă din el, trupul său întins, cu c
numele de cadavru, în lumea vizibilă[342], ceea ce este destinat disoluţiei, dezagregării şi irosirii, acest lucru nu are neîntîrziat această soartă, ci, dimpotrivă, rezistă încă destul de multă vreme. Rezistă foarte mult chiar dacă moartea are loc cînd trupul se află

în harul și înflorirea tinereții lui[343], ca să nu mai vorbesc de unul descărnat și uscat ca o mumie egipteană[344], care dăinuie aproape nealterat un timp peste măsură de lung; dealtfel, chiar în cazul unui
d trup care putrezește, unele părți, oasele, tendoanele și tot ce e de aceeași natură sînt, totuși, am putea să zicem, fără moarte[345]. Nu?

CEBES Ba da.

SOCRATE Și sufletul atunci? Acest ceva nevăzut care se duce într-o altă lume, într-un loc pe seama lui, nobil, pur, nevăzut[346], într-adevăr pe tărîmul Nevăzutului[347], în preajma zeului cel bun și înțelept[348], acolo unde, dacă zeul vrea, va trebui curînd să meargă și sufletul meu? Sufletul despre care noi am convenit că e așa, că asta e natura lui, tocmai el, îndată ce s-a desfăcut de trup, să fie, cum mulți cred, acela care se împrăștie și piere? Departe, foarte departe
e de aceasta, Cebes și Simmias, dragii mei, căci lucrurile stau mai curînd așa cum vă voi spune eu acum[349].

Să ne închipuim un suflet care se desparte de trupul său în stare de puritate, ca unul care de-a lungul vieții nu s-a însoțit cu el de bună voia sa, ci, dimpotrivă, fugind de el, s-a adunat el însuși în el însuși, făcîndu-și din aceasta un exercițiu neîntrerupt, făcînd adică, în sensul cel mai drept, filosofie, adică, de fapt, deprinzîndu-se stăruitor să se despartă cu ușurință de viață, căci oare nu aceasta e filosofia,
81 a o stăruitoare pregătire pentru moarte?

CEBES Ea este întru totul asta[350].

SOCRATE Iar dacă starea lui, murind, este aceasta, atuncea el se duce către ceea ce îi seamănă, spre nevăzut, spre ceea ce este divin și e nemuritor și înțelept, spre locul unde, scăpat de rătăcire, de nesăbuințe și de spaime, de sălbatice iubiri, de toate relele vieții omenești, îl așteaptă, la capătul drumului său, fericirea. Spre locul unde, după cum se spune, asemeni celor care au primit inițierea, sufletul își va petrece pentru totdeauna timpul printre zei[351]. Putem oare vorbi așa, iubite Cebes, ori mai bine altfel?

CEBES Așa, o, chiar așa.

SOCRATE Putem însă considera și cazul celălalt, al unui suflet care, desfăcîndu-se de trupul său, se b
află pîngărit, impur, ca unul care a trăit unit cu acel trup, l-a îngrijit și l-a iubit, lăsîndu-se atît de mult vrăjit de el încît să creadă că adevărat e numai ce e corporal, numai acele lucruri care pot fi pipăite, văzute, băute, mîncate, iubite trupește; cît despre cele ce, nedeslușite, nevăzute pentru ochii noștri, pot să fie înțelese și cuprinse de filosofie, sufletul acesta s-a deprins să le urască și să fugă tremurînd de spaima lor[352]. Și dacă e așa crezi oare că, la despărțirea lui de trup, un suflet ca acesta este el, în însăși sinea lui, curat de orișice amestec?[353]

CEBES Nu, cu nici un chip.

SOCRATE Cred că, dimpotrivă, este împănat[354] c
cu un element corporal pătruns și concrescut[355] în el datorită exercițiului îndelungat al conviețuirii și al intimității cu trupul. Nu?

CEBES Hotărît că da.

SOCRATE Iar această corporalitate, iubite prieten, trebuie să o gîndim ca ceva greu, compact, ca de pămînt, vizibil, astfel că sufletul încărcat cu corporalitate, înspăimîntat de invizibilul meleag zis tocmai al lui Hades, Nevăzutul, este atras din nou d
către tărîmul celor ce se văd, unde tot dă tîrcoale[356] printre monumente funerare, printre locuri de îngropăciune, în preajma cărora chiar ar fi fost văzute arătări de umbră ale sufletelor moarte — tocmai chipul în care se pot înfățișa asemenea suflete[357] care, eliberate de trupul lor nu în stare de puritate, ci de participare la vizibil, sînt prin urmare ele însele vizibile.

CEBES Nu e deloc exclus, Socrate.

SOCRATE Nu, chiar deloc, Cebes. Și este tot atît de sigur că nu sufletele oamenilor buni, ci ale celor răi sînt silite să rătăcească prin asemenea locuri, ca o pedeapsă pentru felul în care au trăit și care n-a fost bun[358]. Și rătăcesc așa pînă cînd, din dorința acelei e
corporalități care îi însoțește, se găsesc din nou prinse în cătușele vreunui trup[359]. În chip firesc un trup

care să corespundă chiar acelui fel de a fi pe care l-au practicat în vremea vieţii.

CEBES Cam la ce feluri de a fi[360] te referi tu, Socrate?

SOCRATE Mă gîndesc de pildă că aceia care, în loc să se ferească de ele cît mai mult, s-au deprins cu lăcomia, cu desfrîul, cu beţia, aceia fără doar şi poate se întrupează ori în măgari ori în nişte alte asemenea făpturi. Nu crezi aşa?

82 a CEBES Este convingător ce spui, foarte convingător.

SOCRATE Cît despre cei cărora le-a plăcut mai mult decît orice să facă nedreptăţi, să asuprească, să despoaie, acestora li se cuvine trupul lupilor, al şoimilor, al uliilor[361]. Ori poate crezi că trebuie să dăm acestor suflete o altă destinaţie?

CEBES Nu, nu, aceasta e cea bună.

SOCRATE Atunci e limpede că şi în toate celelalte cazuri destinaţia sufletelor va corespunde, prin asemănare, fiecărui fel de viaţă în parte, nu-i aşa?[362]

CEBES E limpede, cum nu.

SOCRATE Urmează că, dintre toţi aceştia[363], cei mai fericiţi, cei care merg în locul cel mai bun, sînt
b cei care au practicat această virtute socială sau civică numită cumpătare şi dreptate, virtute izvorîtă din deprinderi şi din practici lipsite de filosofie şi de cuget[364].

CEBES Pentru ce anume sînt aceştia cei mai fericiţi?

SOCRATE Pentru că, dată fiind natura lor, le revine în chip firesc să ajungă iarăşi printre fiinţe grupate într-o comunitate bine rînduită, ca de pildă albinele, viespile sau furnicile[365], sau chiar să se întoarcă în lumea semenilor lor, apărînd printre ei ca oameni de treabă.

CEBES Tot ce se poate.

SOCRATE Cît priveşte lumea zeilor, la ea nu-i este îngăduit să ajungă celui ce n-a cultivat filoso-
c fia şi n-a plecat dintre cei vii în stare de deplină puritate: doar iubitorul de cunoaştere se duce printre zei. Astfel că tocmai de aceea, prieteni, Cebes şi

Simmias, cei care sînt filosofi în adevăratul înțeles al cuvîntului se abțin de la orice dorință a trupului, rezistînd cu dîrzenie și nelăsîndu-i-se pradă. Ei nu se sperie, ca mulțimea iubitorilor de averi, să-și piardă bunul lor și să cunoască sărăcia; și nu se tem, ca iubitorii de putere și onoruri, de lipsa de cinstire și de nume bun legate de viața lor neînlesnită[366]. Și-atunci se țin departe de dorințele acestea.

CEBES Nici nu li s-ar cuveni să facă altfel.

SOCRATE Nu, chiar deloc. Și tocmai de aceea, d
Cebes, cei cărora le pasă de sufletul lor și nu trăiesc doar ca să-și plăsmuiască trupul, aceia spun acestor lucruri toate rămas bun[367]. Iar calea lor nu duce, ca a celorlalți, spre nu se știe unde[368]. Avînd în gînd că nu trebuie să facă nimic neconform cu filosofia și cu acea eliberare și puritate pe care filosofia o dă, se îndreaptă, urmînd-o, către țelul înspre care îi călăuzește ea.

CEBES În ce anume fel, Socrate?

SOCRATE O să-ți spun. Vezi tu, iubitorii de cu- e
noaștere știu că, atunci cînd filosofia a pus stăpînire pe sufletul lor, acesta era închis și ferecat în trupul său și că, în loc să cerceteze realitățile nemijlocit și cu propriile sale puteri, era silit să le privească dinlăuntrul temniței acesteia[369] și să se tăvălească în deplină neștiință; dar ei mai știu și că tot meșteșugul acestei închisori constă în existența dorințelor, datorită cărora parcă cel mai sîrguincios temnicer
al său este însuși cel întemnițat[370]. Da, cum îți spun, 83 a
știu bine iubitorii de cunoaștere în ce stare se afla sufletul lor cînd s-a înstăpînit pe el filosofia și că după aceea ea, filosofia, îl încurajează cu blîndețe și începe să-l elibereze, arătîndu-i[371] cît de iluzorii cunoștințe ne dă atît privirea sau auzul cît și orice simț, încercînd să-l convingă să se ferească de a se mai folosi de ele mai mult decît strictul necesar[372], îmbiindu-l, dimpotrivă, să se adune și să se strîngă în el însuși[373], să nu se încreadă în nimica alta decît în sine însuși, oricare ar fi, însuși în sine, obiectul
asupra căruia el, sufletul însuși în sine, își exercită b
gîndirea, în schimb să fie convins că în examinarea

cu mijloace străine de sine a unor obiecte mereu, după împrejurări, înstrăinate de ele însele nu se află nici un adevăr[374], căci asemenea obiecte sînt sensibile și vizibile și ceea ce sufletul vede prin el însuși este inteligibil și invizibil. Prin urmare, înțelegînd că nu trebuie să se împotrivească acestei eliberări, sufletul celui cu adevărat filosof se ține cît mai departe cu putință de plăceri și dorințe, de suferințe și de spaime. Căci el chibzuiește că, atunci cînd te bucuri cu putere sau suferi sau te temi sau
c doreşti cu putere, răul la care eşti supus nu este de fapt de ordinul celor la care te poți gîndi, să te îmbolnăvești, să-ți cheltuiești toată averea pe plăceri, ci este răul cel mai mare, răul suprem, acela care scapă socotelii gîndului tău[375].

CEBES Care anume, Socrate, care e răul acela?

SOCRATE Răul constă în faptul că nici un suflet omenesc nu poate resimți o plăcere sau o durere intensă, indiferent pentru ce, fără ca în același timp să-și închipuie că obiectul principal pentru care resimte plăcere sau durere este absolut limpede și real, el nefiind așa[376]. Asta e adevărat îndeosebi despre lucrurile vizibile. Ești de acord?

CEBES Desigur.

SOCRATE Ei bine, oare nu tocmai în asemenea situații are loc cea mai puternică încătușare a sufletu-
d lui de trup?[377]

CEBES Cum adică?

SOCRATE Așa: fiecare plăcere și fiecare durere este ca un cui bătut în suflet, țintuindu-l de trup, asimilîndu-l corporalului, făcîndu-l să creadă că ce afirmă trupul, aceea e adevărat. Într-adevăr, faptul că sufletul împărtășește părerile și bucuriile trupului[378] determină în el, în chip necesar, aceleași înclinări și același fel de creștere, de asemenea natură încît el nu ajunge niciodată la Hades în stare de puritate, ci mereu plin de corporalitatea din care a ieșit. Ceea ce degrabă îl face să recadă într-un alt trup, ca o sămînță care încolțește într-un alt pămînt[379]. Astfel că nu îi este dat vreodată să sălășluiască alături

de ceea ce este divin și pur și veșnic păstrător al formei sale. e

CEBES Ceea ce spui, Socrate, e pe deplin adevărat.

SOCRATE Iată deci motivele pentru care adevărații iubitori de cunoaștere sînt chibzuiți și curajoși[380]. Mulțimea nu pare de aceeași părere. Tu ce crezi? Ori poate crezi că da?

CEBES Cred că mulțimea nu are dreptate.

SOCRATE Nu, într-adevăr. Sufletul unui filosof 84 a
va chibzui așa cum am spus și nu va cădea în greșeala să creadă că, sarcina filosofiei fiind să-l elibereze, a lui ar fi ca, în timp ce e astfel eliberat, să se dea pradă, el pe sine, la plăceri și la dureri, întorcîndu-se astfel în carcera lui și săvîrșind lucrarea fără capăt a unei Penelope care țese iar ceea ce ea singură a destrămat[381]. Nu, ci mai degrabă, potolind furtuna patimilor, sufletul urmează calea rațiunii, nepărăsind-o niciodată și făcîndu-și din ceea ce este adevărat și divin și nesupus părerii priveliște și hrană, b
convins că, atît cît are de trăit, așa se cade să trăiască și că, după ce va fi murit, va ajunge lîngă o realitate cu care este înrudit și asemănător, scăpînd de neajunsurile omenești. Și, de vreme ce aceasta a fost creșterea[382] și îndeletnicirea lui, nici nu trebuie să ne treacă prin gînd, Simmias și Cebes, că sufletul ar avea a se teme, la despărțirea lui de trup, că se va spulbera, risipit de suflarea unor vînturi, că se va înălța și se va pierde în văzduh și în deplina neființă[383].

După aceste cuvinte ale lui Socrate s-a așternut o lungă tăcere[384]. Se citea pe chipul lui că, asemenea celor c
mai mulți dintre noi, rămăsese adîncit în cele ce spusese. Doar Cebes și Simmias mai stăteau, cu glas scăzut, de vorbă[385], pînă ce Socrate, văzîndu-i, i-a-ntrebat:

SOCRATE Spuneți, vi se pare că în cele spuse adineaori se află ceva șubred? Ce-i drept, puncte îndoielnice sau contestabile[386] au mai rămas destule pentru cineva care ar proceda la o revizuire mai amănunțită. Despre asta vorbeați? Dacă nu, m-am amestecat degeaba. Dacă însă da, dacă aveți nedumeriri cu privire la cele discutate, atunci să nu aveți nici o șovăială nici să luați voi cuvîntul și să

expuneți vederile pe care le socotiți voi mai bune,
d nici să mă asociați dezbaterii voastre, de credeți
că lucrurile se vor limpezi mai ușor cu ajutorul meu.

SIMMIAS Să-ți spun drept, Socrate, tocmai asta
era : e o bucată de vreme de cînd, nedumeriți fiind[387],
ne îmbiem și ne-mboldim unul pe altul să te întrebăm, împărțiți între dorința de a-ți auzi răspunsul
și teama de a te necăji în împrejurarea grea în care
te afli acum[388].

SOCRATE (*rîzînd ușor*) O, Simmias, de minune
treabă ! Pare-mi-se că, de vreme ce nici măcar pe voi
e nu sînt în stare, nu-mi va fi deloc ușor să îi conving
pe oameni îndeobște că situația în care mă aflu acum
nu este defel o năpastă[389]. Văd bine că vă temeți
că aș fi cumva, în acest ceas, posomorît[390] cum nu
am fost pînă acuma în viață. Tare mi-e că voi mă
socotiți, în ce privește arta prevestirii, mai prejos
de lebede[391]. Căci ele, cînd simt că au să moară, cîntă
85 a mai des și mai puternic decît au cîntat vreodată,
bucuroase că se vor duce lîngă zeul ale cărui slujitoare sînt[392]. Numai că oamenii, care se tem de propria lor moarte, aruncă și asupra lebedelor urîta
bănuială că acest ultim cînt al lor este unul de jale,
inspirat de durerea că mor[393]. Fără să se gîndească
la faptul că nu este pasăre care să cînte cînd suferă
de foame sau de frig sau de altceva, nici măcar privighetoarea, rîndunica ori pupăza, despre care se
spune că atunci cînd cîntă se tînguie de suferință[394].
b Eu însă cred că nici aceste păsări nu cîntă de durere
și nici lebedele care, păsări ale lui Apollon, au darul
prevestirii și, știind bine dinainte fericirile[395] din
lumea lui Hades, cîntă în ziua morții[396] cu o bucurie
mai mare decît orice bucurie din viață. Cît despre
mine, eu mă cred închinat aceluiași zeu ca și lebedele
și slujindu-l[397] deopotrivă cu ele și, prin harul lui,
nu mai nepriceput prevestitor decît aceste păsări
și nu mai trist, la despărțirea de viață, decît ele.
Or, lucrurile stînd așa, atîta vreme cît îngăduie, în
numele atenienilor, Cei Unsprezece magistrați[398], sînteți
datori să-mi spuneți și să întrebați tot ce doriți.

SIMMIAS Prea bine. Eu îţi voi spune ce mă ne-
dumereşte, iar Cebes, de ce anume nu acceptă ceea
ce ai spus. Eu sînt de părere, Socrate, şi bănuiesc c
că şi tu la fel, că atunci cînd este vorba de astfel
de lucruri certitudinea este, în această viaţă a noastră,
ori cu neputinţă ori foarte greu de dobîndit[399]. Pe
de altă parte doar un om cu totul slab la fire n-ar
critica în fel şi chip asemenea vorbiri ori s-ar da bătut
înainte de a se fi istovit cercetînd lucrurile pe toate
feţele[400]. În asemenea chestiuni trebuie să realizezi
una din două: ori să afli adevărul, fie singur, fie de
la altul, ori, dacă asta e cu neputinţă, să-ţi alegi,
dintre toate doctrinele omeneşti, pe aceea care, bine
socotind, se arată a fi cea mai bună şi mai greu de
contestat[401] şi să încerci să străbaţi cu ea, nu fără d
de primejdie, ca pe o plută, întinderea vieţii. De
vreme ce drumul acesta nu ne este dat să-l facem în
mai multă siguranţă, cu mai puţine primejdii, cu
un mijloc mai trainic, cum ar fi acela al unei învăţă-
turi divine[402]. Prin urmare nici eu, în momentul
acesta, de vreme ce tu însuţi mă îndemni şi pentru
ca mai tîrziu să nu am a-mi reproşa că astăzi nu
ţi-am arătat gîndul meu, n-o să mă sfiesc să-ţi pun
unele întrebări. Într-adevăr, Socrate, de cînd stau
să cîntăresc, şi singur, şi împreună cu Cebes, spusele
tale ele n-au reuşit cu nici un chip să îmi apară satis-
făcătoare.

SOCRATE Nici vorbă, prietene, se poate foarte
bine ca impresia ta să fie îndreptăţită[403]. Deci spune, e
rogu-te, ce anume scăderi îi găseşti demonstraţiei mele.

SIMMIAS Aceea că, din cîte mi se pare mie, exact
aceeaşi demonstraţie s-ar putea face privitor la relaţia
dintre un acord armonios pe de o parte şi lira cu
coardele ei pe de alta[404]. S-ar putea astfel spune că,
într-o liră acordată, armonia este invizibilă, incor-
porală, cu desăvîrşire frumoasă, divină[405], în timp 86 a
ce lira însăşi şi coardele ei, acestea sînt corpuri şi
ca atare corporale, compuse, telurice, de aceeaşi
obîrşie cu pieritorul[406]. Ei bine, să presupunem că
lira este sfărîmată, coardele ei tăiate sau smulse:
cineva se poate înverşuna să susţină[407], întemeindu-se

pe argumentarea ta, că, în mod necesar, armonia subzistă, că ea nu piere odată cu lira. Căci nu e chip[408], ar putea acela să spună, ca lira, cu coardele ei rupte și pieritoare, să continue să existe, iar armonia, armonia care este de obîrșia și seminția divinului și a nemuritorului, să piară chiar înainte de ceea ce
b este pieritor[409]. Nu, ar zice acela, este cu neputință ca armonia să nu dăinuie undeva, trebuie ca lemnul și corzile lirei să putrezească ele mai întîi, înainte ca armonia însăși să aibă de pățit ceva[410]. De fapt, Socrate, cred că tu îți dai prea bine seama că, în privința sufletului, preferințele noastre merg către o concepție cam ca aceasta[411] : trupul nostru își datorește coeziunea și tensiunea interioară unor contrarii, ca recele și caldul sau uscatul și umedul ; iar sufletul este însuși amestecul și armonizarea acestora
c atunci cînd ele se află combinate între ele în potrivită proporție[412]. Dacă așa stau lucrurile, dacă sufletul nostru este constituit dintr-o asemenea armonizare, atunci e limpede : în mod necesar, de cîte ori bolile sau alte alterări provoacă în trupul nostru o tensiune sau o relaxare excesivă, sufletul, în ciuda naturii sale preadivine[413], piere neîntîrziat ca orice altă armonizare, fie ea între sunete sau între elementele indiferent cărui lucru făcut de mîini omenești[414] ; în timp ce rămășițele trupești ale fiecărui om dăinuie multă vreme, pînă cînd le nimicește pe deplin focul sau putreziciunea[415].

d Așadar caută să vezi ce vom opune acestei teze prin care se afirmă că, sufletul fiind o combinație de elemente corporale, el este primul care piere cînd survine ceea ce poartă numele de moarte[416].

SOCRATE *(privind în felul lui pătrunzător și-apoi zîmbind)*[417]. Ce spune Simmias este, zău, îndreptățit. Hai, dacă e vreunul dintre voi mai puțin încurcat decît mine, de ce nu-i răspunde acela ? Căci pare-mi-se că a zdruncinat destul de rău argumentarea mea. Zic totuși, ca să cîștigăm și un răgaz de chib-
e zuire, să nu răspundem pînă cînd nu auzim și obiecția lui Cebes. După aceea, dacă vom socoti că au cîntat în ton cu adevărul[418], vom ceda, iar dacă nu, vom

lua din nou apărarea demonstrației făcute. Așadar, Cebes, noi te ascultăm: spune la rîndul tău ce anume nu-ți venea la socoteală.

CEBES Iată, am să spun: pentru mine argumentarea nu a făcut nici un pas înainte, obiecția pe care i-am făcut-o mai înainte[419] rămîne valabilă. Nu con- 87 a
test nici acum că sufletul nostru exista înainte de a intra în această formă corporală[420]. Lucrul a fost demonstrat într-un fel care mi-a plăcut și care, dacă pot să-mi îngădui să spun asta, mi s-a părut pe deplin convingător[421]. Dar că el, sufletul, ar continua și după moartea noastră să existe undeva nu mi se mai pare la fel de dovedit. Nu că nu aș crede că sufletul este o realitate mai rezistentă și mai durabilă decît trupul, nu, din acest punct de vedere nu sînt de acord cu obiecția lui Simmias, căci sînt convins că în toate aceste privințe sufletul este fără doar și poate cu mult superior[422]. „Dar atunci", îmi închipui că mi-ar spune argumentarea[423], „dar atunci ce îndoieli mai ai? [424] Doar vezi că, după ce omul a murit, chiar și partea cea mai nerezistentă din el subzistă. Și nu ți se pare ineluctabil ca partea mai durabilă b
să dăinuie cît și cealaltă?"[425] Pentru a răspunde (și te rog să vezi dacă răspunsul meu are un sens)[426] mă văd silit, în chip firesc, să folosesc și eu, ca și Simmias, o imagine[427]. A vorbi ca mai sus mi se pare că e cam același lucru cu a spune, la moartea unui bătrîn țesător: „Nu, moșneagul n-a pierit, el mai există undeva". Iar dovada s-ar găsi în faptul că veșmîntul pe care îl purta, țesut de însăși mîna lui[428], nu a pierit, ci mai există. Iar pe cine nu ar vrea să-l creadă, susținătorul acestui argument l-ar întreba: „Ce este mai durabil prin natura sa, c
omul sau veșmîntul său, mereu folosit și purtat?" Iar cînd i s-ar răspunde că omul este cu mult mai durabil[429], susținătorul argumentului ar crede gata demonstrat că, de vreme ce nici partea mai puțin durabilă nu a pierit, cu atît mai mult omul nostru mai există încă[430].

Eu însă cred, Simmias, că lucrurile nu stau deloc așa, astfel că să fii și tu atent la ceea ce-am să spun.

Oricine își dă seama cît de nătîngă e argumentarea
de mai sus. Într-adevăr, moartea țesătorului acestuia,
care și-a țesut și apoi a uzat o mulțime de asemenea
d veșminte[431], este posterioară pieirii tuturor acelor
veșminte, în afară de cel din urmă. Acesta, vezi bine,
îi supraviețuiește, dar nu e cîtuși de puțin un motiv
de a afirma că omul este un lucru mai netrebnic și
mai slab decît veșmîntul[432]. Ei bine, aceeași imagine
poate fi aplicată relației dintre suflet și trup, iar
cine ar face-o în exact aceiași termeni[433] ar face-o,
cred, pe drept cuvînt. Și anume spunînd că da,
sufletul durează mai mult, iar trupul, mai netrainic,
durează mai puțin. Dar asta, ar suna răspunsul[434],
tocmai pentru că fiecare suflet folosește și uzează
multe trupuri, îndeosebi cînd trăiește mulți ani[435]
(căci trebuie să admitem, gîndind astfel, că, dacă
trupul unui om curge[436] și se irosește în timp ce omul
continuă să trăiască, sufletul său înlocuiește mereu
e urzeala, pe măsură ce ea se tocește, cu o țesătură
nouă)[437]. Și totuși, cînd sufletul moare, el poartă
neapărat ultimul veșmînt țesut de el, iar acesta, unul,
îi supraviețuiește. Iar după moartea sufletului trupul
își manifestă slăbiciunea lui inerentă, putrezind și
risipindu-se degrabă[438]. Astfel că, pe temeiul acestui
fel de a argumenta, nu sîntem încă îndreptățiți să
admitem cu încredere că, după ce murim, sufletul
nostru continuă să mai existe undeva.

88 a Într-adevăr, să presupunem că cineva ți-ar face
și mai multe concesii decît mine, acordîndu-ți nu
numai existența dinainte de naștere a sufletelor
noastre, ci și că nimic nu ne-ar împiedeca să admitem
că ele rămîn în ființă și după moartea noastră și,
continuînd să existe, continuă și să se nască și să
moară iar și iar[439]. Dar atunci cu un lucru totuși
nu ar putea să fie de acord: cu acela că natura sufletu-
lui ar fi destul de puternică pentru ca, supus fiind
la oboseala unui asemenea șir de nașteri, el să nu-și
piardă ființa, sfîrșind prin a pieri definitiv în una
b dintre morțile sale[440]. Adăugînd că moartea aceasta
finală, această desfacere a trupului care nimicește
definitiv sufletul[441], nimeni nu o cunoaște (căci nimă-

nuia dintre noi nu-i stă-n putință s-o perceapă)[442]. Astfel că, totuşi, nimeni nu se află îndreptățit să înfrunte cu întemeiată încredere moartea dacă nu este în măsură să demonstreze că sufletul este pe veci indestructibil şi nemuritor[443]. Dacă asta nu se poate dovedi, atunci cel ce se află înaintea morții este cu totul îndreptățit să se teamă[444] că, de data aceasta, sufletul său, despărțindu-se de trup, are să piară cu desăvîrşire.

PHAIDON *Asupra noastră a tuturor (aşa cum ne-am mărturisit unii altora mai tîrziu) spusele acestea ale lui Simmias şi ale lui Cebes au produs o impresie* c
dezagreabilă. Intr-adevăr, argumentarea anterioară a lui Socrate ne convinsese pe deplin şi iată-i că acum, aşa ni se părea, ne tulbură din nou şi ne zdruncină încrederea. Şi nu numai în privința argumentelor deja expuse, ci şi în aceea a ce urma să se spună[445]. *Eram noi oare cu totul lipsiți de discernămînt? Ori poate problema noastră însăşi nu comporta o soluție certă?*[446]

ECHECRATES *In numele zeilor, Phaidon, vă înțeleg de minune. După ce te-am ascultat, uite cam ce vorbe îmi venea să-mi spun: „De ce argumentare să ne mai* d
lăsăm convinşi acum cînd cea a lui Socrate, plină de atîta forță de convingere, a fost discreditată?"[447] *De fapt, această concepție după care sufletul este o armonie a exercitat întotdeauna asupra mea şi exercită şi acum o uimitoare atracție. Expunerea acestei păreri mi-a amintit că o împărtăşeam şi eu*[448] *şi iată-mă din nou, ca la-nceput, avînd nevoie de o demonstrație care să mă convingă că sufletul unui om care moare nu moare odată cu el. Aşa că mare este rugămintea noastră să ne spui cum şi-a continuat Socrate argumentul. A dat şi el, cum spui că ați dat voi, vreun semn că şi-a pierdut curajul?*[449] *Sau, dimpotrivă, venind în spriji-* e
nul argumentării sale, şi-a păstrat seninătatea? Şi sprijinul acesta a fost îndeajuns de puternic sau nu? Spune-ne toate acestea cît îți stă ție în putință mai exact[450].

PHAIDON *Te rog să mă crezi, Echecrates, că nu o dată Socrate m-a umplut de admirație, dar niciodată*

89 a *mai mult decît atunci, în ceasurile acelea petrecute lîngă el. Nu pentru că a fost în măsură să răspundă, din partea unui om ca el lucrul nu avea nimic extraordinar. Nu, admirația mea a fost stîrnită mai presus de orice de blîndețea, de bunăvoința, de respectul cu care știa să primească obiecțiile tinerilor*[451], *apoi de pătrunderea cu care își dădea seama ce efect aveau asupra noastră argumentele invocate, în sfîrșit de felul în care a izbutit să ne găsească leacul: eram ca niște înfrînți, iar el, chemîndu-ne, ne-a întors din fuga noastră, ca să reluăm, sub cîrmuirea lui și alături de el, examinarea argumentului*[452].

ECHECRATES *Și cum anume?*

PHAIDON *O să-ți spun. Mă aflam atunci la dreapta*
b *lui, așezat pe un scăunel scund de lîngă patul său, astfel că, aflîndu-se mult mai sus decît mine*[453], *a început să mă mîngîie pe cap și să-mi înmănuncheze în mîna lui, pe ceafă, părul (îi plăcea din cînd în cînd să glumească pe socoteala părului meu)*[454].

SOCRATE Așadar, Phaidon, mîine, după cît se pare, vă trebui să-ți tai pletele acestea frumoase[455].

PHAIDON Se pare că așa va fi, Socrate.

SOCRATE Ba nu, dacă o să vrei să-mi dai ascultare.

PHAIDON Cum adică?

SOCRATE Chiar astăzi o să ni-l tăiem, și eu pe-al meu și tu părul acesta, dacă nu vom izbuti să-i dăm argumentului nostru o nouă viață și are să ne moară
c în mîini[456]. Eu, dacă aș fi în locul tău și n-aș putea să mă înstăpînesc pe argument, m-aș lega prin jurămînt, ca argienii[457], să nu mai port astfel de plete pînă nu voi fi biruit, dînd iarăși luptă, argumentele aduse de Simmias și de Cebes.

PHAIDON Numai că, după cum vine vorba, nici Heracles nu-i poate dovedi pe doi deodată[458].

SOCRATE Ei bine, iată-mă, voi fi Iolaos: cheamă-mă în ajutor cît mai e ziuă![459]

PHAIDON Bine, așa voi face, dar nu ca Heracles chemîndu-l pe Iolaos, ci dimpotrivă.

SOCRATE Nu va fi nici o deosebire[460]. În schimb e bine ca din capul locului să ne ferim de a cădea pradă unei anumite stări.

PHAIDON Care anume?

SOCRATE Aceea de a deveni „urîtori de raționamente”, „miso-logi”, așa cum unii devin „urîtori d de oameni”, „mis-antropi”[461]. Căci nimănui nu i se poate întîmpla un rău mai mare decît să ajungă să urască argumentele[462]. Iar misologia și misantropia se nasc în același chip. Astfel, misantropia pătrunde în noi din încredere excesivă și naivă acordată unui om pe care ni-l închipuim absolut sincer, necorupt și leal, pentru a descoperi apoi curînd că este un om corupt și nevrednic de încrederea noastră. Și apoi iarăși invers[463]. Dacă asemenea experiențe se înmulțesc și în special cînd e vorba de persoane pe care le-am socotit printre cele mai apropiate și mai legate de noi, sfîrșim, după atîtea dezamăgiri, prin e a urî tot ce e om și a considera că absolut nimeni nu este necorupt. Ai observat vreodată lucrul acesta?

PHAIDON Da, de bună seamă.

SOCRATE Numai că nu este frumos[464] să procedezi așa. Nu ți se pare limpede că cine face astfel se angajează în raporturi cu oamenii fără să știe nimic despre natura lor?[465] Căci dacă ar face-o cu priceperea lucrurilor și-ar da seama cum stau ele de fapt, și anume că oameni absolut buni și absolut răi se află extrem de puțini și că cei mai mulți sînt mijlociii.

PHAIDON Cum gîndești anume? 90 a

SOCRATE Prin analogie cu ceea ce e extrem de mic sau extrem de mare[466]. Nu crezi că nimic nu e mai greu de găsit decît un exemplar extrem de mare sau extrem de mic, fie el de om sau de cîine sau de orice altceva? Precum și cînd e vorba de ceva rapid sau lent, urît sau frumos, alb sau negru? Ai constatat, nu-i așa, că, atunci cînd e vorba de asemenea calități, extremele sînt rare excepții, în timp ce există un mare belșug de cazuri intermediare?

PHAIDON Da, întocmai.

SOCRATE Și atunci nu crezi că, dacă s-ar organiza un concurs de răutate, s-ar dovedi că, și aici, cîști- b gătorii ar fi foarte puțini?

PHAIDON Așa se pare.

SOCRATE Și cu drept cuvînt. Numai că nu tocmai aici stă asemănarea dintre raționamente și oameni (tu m-ai atras în direcția asta și eu te-am urmat)[467]. Nu, ea poate fi descoperită mai degrabă în situațiile cînd cineva care nu se pricepe la raționamente se lasă convins de un raționament și îi conferă valoare de adevăr, apoi, puțin mai tîrziu, i se pare că este fals (ceea ce el este uneori, alteori nu), apoi adevărat din nou, apoi iar fals. Este ceea ce li se întîmplă cu precădere celor care s-au exercitat îndelung în a
c raționa pentru și contra [aceleiași teze][468]. Știi ce pățesc, ajung pînă la urmă să-și închipuie că au dobîndit înțelepciunea supremă: aceea de a fi singurii care au înțeles că nici între realități, nici între raționamente nu se află urmă de lucru necorupt și ferm[469], ci, dimpotrivă, întreaga realitate nu face decît să fluctueze[470], ca într-un fel de Euripos[471], cînd într-un sens, cînd în celălalt, și nimic nu are nici durată, nici statornicie.

PHAIDON Așa pățesc, e foarte adevărat.

SOCRATE Dar atunci, Phaidon, nu ar fi vrednic de lacrimi lucru ca, existînd un raționament adevărat și ferm și susceptibil de a fi recunoscut ca atare,
d cineva să se prevaleze de existența unora care, rămînînd neschimbate, par cînd adevărate și cînd false ?[472] Și, în loc să găsească vina suferinței sale în el însuși și în incompetența sa, să sfîrșească prin a o arunca asupra raționamentelor, urmînd apoi, toată viața, să le urască și să le hulească, văduvindu-se astfel de tot ceea ce, în cuprinsul realității[473], este adevărat și susceptibil de știință ?

PHAIDON O, ba desigur, nu-ncape îndoială că ar fi un lucru demn de plîns.

SOCRATE Atunci să ne păzim de el cu precădere
e și să nu ne lăsăm pătrunși de gîndul că ar fi cumva cu putință ca nimic din ceea ce ține de raționamente să nu fie sănătos. Nu, mai degrabă să ne gîndim că noi sîntem aceia care nu sîntem încă sănătoși și că trebuie să ne străduim, cu bărbăție, cu ardoare, să ne însănătoșim pe deplin[474]. Tu, Phaidon, și toți ceilalți gîndindu-vă la viitorul întregii voastre vieți,

iar eu gîndindu-mă la moarte. Eu care, exact în
această privință, risc să nu mă port, în împrejurarea 91 a
de față, ca unul care năzuie către înțelepciune, ci
cu acea pornire de a fi ei cei mai tari pe care o au
oamenii cu totul lipsiți de lumină. Într-adevăr, cînd
se află angajați într-o controversă, acelora puțin le
pasă cum stau lucrurile cu adevărat și se îndîrjesc
doar în a-i face pe cei de față să accepte teza lor[475].
În asta și stă singura deosebire dintre ei și mine,
cel din clipa asta: eu nu voi năzui decît în subsidiar
să vă conving de adevărul spuselor mele pe voi,
ci să mă conving cît mai deplin pe mine însumi că
așa stau lucrurile și nu altfel[476]. Uite, iubite prieten, b
cam ce socoteală îmi fac (și, ia seama, cu cît folos!):
dacă ce spun se dovedește adevărat, e foarte bine
să mă fi convins de asta. Iar dacă, dimpotrivă,
morților le este dat numai nimicul, atunci măcar
n-am să vă fiu, vouă celor de față, prea dezagreabil,
umplînd cu tînguiri această clipă dinaintea morții[477].
Dealtfel această nedumerire a mea nu va dura o
veșnicie (ar fi de bună seamă rău să fie-așa), ci va
pieri foarte curînd. Iată dar, Simmias și Cebes, felul
în care sînt pregătit să reluăm vorba noastră[478].
Voi însă, dacă o să vreți să-mi urmați sfatul, defel
să nu vă faceți griji pentru Socrate: păstrați-le pe
toate pentru adevăr. Așa că, de veți socoti că ce c
spun eu e adevărul, împărtășiți-l cu mine și voi. Iar
dacă nu, îndreptați împotrivă-mi toate argumentele
voastre, pentru a vă feri să cădeți împreună cu mine
în greșeala către care m-ar putea duce avîntul meu.
Iar eu apoi să plec, lăsînd înfipt în voi, ca o albină,
acul meu[479].

Și-acuma haidem. Dar întîi să recapitulăm ce
spuneați voi doi, iar, dacă eu dau semne că nu țin
bine minte, să-mi reamintiți[480]. Îndoiala lui Simmias
este, dacă nu mă-nșel, plină de teama că, deși mai d
divin și mai frumos decît trupul, totuși sufletul este
acela care, fiind prin esența lui o armonie[481], piere
cel dintîi. Cît despre Cebes, cred că el era de acord
cu mine că sufletul durează mai mult timp decît
trupul, numai că, după el, nimeni nu poate avea

certitudinea că, după ce-a uzat trup după trup, mereu, sufletul însuși, părăsindu-l pe acesta din urmă, piere acuma și el. Moartea tocmai aceasta fiind : deplina nimicire a sufletului ; căci trupul și așa moare mereu, de fiecare dată[482]. Sînt oare-acestea, Simmias, Cebes, punctele pe care trebuie să le examinăm ?

SIMMIAS și CEBES Da, acestea sînt.

e SOCRATE Bine, atunci spuneți-mi : respingeți toate
argumentele precedente sau numai pe unele din
ele ?

SIMMIAS și CEBES Numai pe unele.

SOCRATE Ce aveți de spus despre teza prin care
afirmam că a învăța înseamnă a-ți reaminti și că,
92 a așa stînd lucrurile, trebuie să admitem că, înainte
de a intra în temnița trupului[483], sufletul nostru
exista în altă parte ?

CEBES Eu, din partea mea, așa cum m-am lăsat, în chipul acela minunat, convins atunci[484], așa rămîn și-acum la convingerea aceasta ca la nici una alta.

SIMMIAS Întocmai ca și mine, și foarte tare m-aș mira să-mi schimb cîndva părerea.

SOCRATE Și totuși, prieten al meu din Theba[485],
vei fi silit să ți-o schimbi dacă stărui în convingerea
că armonia este o realitate compusă și că sufletul
este o armonie rezultînd din conjuncția tensiunilor
b corporale[486]. Căci, îmi place să cred, nu te-ai încumeta
să afirmi că existența armoniei ca întreg compus
este anterioară existenței părților din care urma să
fie compusă[487]. Sau poate susții asta ?

SIMMIAS Nicidecum, Socrate.

SOCRATE Totuși asta afirmi de fapt cînd susții
că sufletul există înainte de sosirea sa într-o formă
umană, într-un trup, și totodată că există ca un
întreg compus din părți încă inexistente. Îți dai
seama ? Numai că nu este cîtuși de puțin vorba aici
de o armonie ca aceea dată în analogia ta[488] : întîi
există, încă nearmonizate, lira, strunele, sunetele
brute[489], iar armonia prinde ființă cea din urmă și
c piere cea dintîi[490]. Și-atuncea cum se va armoniza
această teorie a ta cu cealaltă ?

SIMMIAS Deloc.

SOCRATE Ei, dar totuși, dacă e vreo teorie căreia nu-i șade bine discordanța, aceea este teoria despre armonie.

SIMMIAS Da, într-adevăr.

SOCRATE Ei bine, tu faci afirmații discordante[491]. Așa că hotărăște-te ce anume alegi: teoria învățării ca reamintire sau aceea a sufletului ca armonie?[492]

SIMMIAS O, Socrate, cea dintîi îmi pare mult mai vrednică de-a fi aleasă. Cealaltă mi s-a impus fără demonstrație, avînd în favoarea ei doar acea înfățișare verosimilă și ispititoare care o face să fie pe placul oamenilor celor mulți. Sînt însă perfect d
conștient de faptul că raționamentele care își scot dovezile din simple verosimilități sînt ca niște escroci: dacă nu te păzești bine de ei, te trag pe sfoară, nu numai în geometrie[493], ci în orice altceva[494]. În schimb argumentul învățării ca reamintire se află enunțat pe temeiul unei ipoteze demne de asentimentul nostru[495]. Într-adevăr, formularea ei a fost cam aceasta: că existența sufletelor noastre înainte de întrupare este la fel de certă ca și existența realității ideale căreia îi aparține[496], acea realitate care poartă numele de „ființă"[497]. Or acest postulat eu mă simt pe deplin legitimat să-l accept. Ceea ce, pare-mi-se, e
mă constrînge să nu accept, nici de la mine, nici de la altcineva, aserțiunea că sufletul ar fi o armonie.

SOCRATE Să mai vedem ceva, Simmias[498]. După părerea ta, stă în natura unei armonii ori a oricărei alte realități compuse să fie altfel decît elementele din care e compusă?

SIMMIAS Nu, desigur nu. 93 a

SOCRATE Dar să se comporte ca agent sau patient față de alte lucruri decît elementele sale constitutive?

SIMMIAS Nici asta.

SOCRATE Prin urmare nu stă în natura unei armonii să conducă elementele din care e alcătuită, ci să le urmeze[499].

SIMMIAS Așa cred și eu.

SOCRATE Deci departe gîndul că o armonie ar fi contrară, în mișcările sau în sunetele sale sau în orice altceva, componentelor sale.

SIMMIAS Departe, ce-i drept.

SOCRATE Altceva acum[500]: oare felul fiecărei armonii nu depinde, prin însăși natura sa, de felul armonizării care o constituie?

SIMMIAS Nu înțeleg.

SOCRATE Să te întreb altfel: nu ți se pare (în măsura în care un asemenea lucru poate fi conceput)
b că forța și amploarea unei armonii sînt în funcție de forța și de amploarea[501] armonizării care o constituie?

SIMMIAS Întocmai[502].

SOCRATE Cînd însă e vorba de suflete, lucrurile mai stau oare așa? Este cît de cît cu putință ca, în comparație cu un alt suflet, un suflet anume să fie cu mai multă sau mai puțină forță și amploare ceea ce este, adică suflet?[503]

SIMMIAS Nu, cîtuși de puțin.

SOCRATE Atuncea, rogu-te, ia seama mai departe. Oare nu se spune, și pe bună dreptate, că un suflet înzestrat cu rațiune și cu virtute este bun, iar că un altul, neînzestrat cu ele, este rău?[504]

SIMMIAS Pe drept cuvînt.

c SOCRATE Dar atunci un partizan al teoriei că sufletul este o armonie ce va zice că sînt, înlăuntrul sufletelor, bunătatea și răutatea?* Că una este încă o armonie și celălalt discordanță?[505] Că sufletul bun a fost armonizat și că în el, fiind el armonie, există și o altă armonie, iar că sufletul celălalt, cel care n-a fost armonizat, este și el armonie, dar e lipsit de armonia armoniei?[506]

---

* În tot cuprinsul acestui dialog ***bunătate*** și ***răutate*** corespund termenilor greci ***arete*** și ***kakia,*** traduse în mod obișnuit, după franceză, cu ***virtute*** și ***viciu.*** Cititorul este rugat să dea cuvintelor ***bunătate*** și ***răutate*** sensul, mult mai abstract decît cel uzual, de însușiri ale unei realități prin raport la ***binele*** și la ***răul*** (etic) în sensul cel mai general.

SIMMIAS Nu stă în priceperea mea să te lămuresc prea bine, dar cam așa ar trebui să gîndească cineva care împărtășește teoria aceasta.

SOCRATE Totuși am căzut de acord adineaori d
asupra faptului că un suflet nu poate fi suflet într-o măsură mai mare sau mai mică decît altul[507]. Dar asta revine la a conveni că nici o armonie nu poate fi ceea ce este, adică armonie, cu mai multă sau mai puțină forță și amploare decît alta[508]. Nu așa stau lucrurile?

SIMMIAS Ba întocmai.

SOCRATE Și că această armonie, nefiind cu nimic mai mult sau mai puțin armonie decît alta, nici nu este mai mult sau mai puțin armonizată decît ea. Așa e?

SIMMIAS Da, așa e.

SOCRATE Și, nefiind nici mai mult, nici mai puțin armonizată decît alta, cum poate fi participarea la armonie a uneia față de alta: mai mare sau mai mică sau egală?[509]

SIMMIAS Egală.

SOCRATE Atunci rezultă, nu-i așa, că nici sufletul (despre care am convenit că, în comparație cu altul, nu poate nicidecum să fie într-o măsură mai mare sau mai mică suflet) nu poate să comporte diferite grade e
de armonizare.

SIMMIAS Așa e.

SOCRATE Și, dacă așa stau lucrurile, s-ar părea că între suflete nu există diferite grade de participare nici la dizarmonie, nici la armonie, nu?

SIMMIAS Întocmai.

SOCRATE Și dacă, iarăși, lucrurile stau așa, putem oare admite că un suflet participă mai mult decît altul la răutate și la bunătate, concepute una ca dizarmonie, cealaltă ca armonie?[510]

SIMMIAS Nicidecum.

SOCRATE Ba mai mult, iubite Simmias, dacă gîndim riguros sîntem siliți să admitem că nici un 94 a
suflet, dacă este armonie, nu participă la răutate[511]. Căci e vădit că niciodată o armonie, în măsura în

care este pe deplin ceea ce este, adică armonie, n-ar putea să participe la dizarmonie.

SIMMIAS Nu, n-ar putea.

SOCRATE Întocmai așa cum nu participă la răutate sufletul cînd este suflet pe deplin.

SIMMIAS Da, așa reiese din ce-am admis pînă acum.

SOCRATE Și nu reiese oare și aceasta, că sufletele tuturor viețuitoarelor, dacă natura lor este cu adevărat aceea de a fi toate deopotrivă ceea ce sînt, adică suflete, sînt toate deopotrivă de bune?

SIMMIAS Și după mine chiar așa rezultă.

b SOCRATE Dar ți se poate părea ție o asemenea concluzie adevărată? Putea oare să ne conducă raționamentul nostru la ea dacă premisa noastră, aceea că sufletul este o armonie, ar fi fost adevărată?[512]

SIMMIAS Nu putea cu nici un chip.

SOCRATE Și acum altă întrebare[513]. Din tot ce alcătuiește făptura umană, oare ce anume exercită supremația: sufletul, mai ales dotat cu rațiune, ori altceva?[514]

SIMMIAS Sufletul, nu altceva.

SOCRATE Și cum face el acest lucru: conformîndu-se patimilor* trupului ori rezistîndu-le? Astfel, de pildă, e adevărat sau nu că atunci cînd îi este cuiva cald sau sete sufletul îl determină să se împotrivească lor și să nu bea, cînd îi e foame să nu mănînce și așa mai departe cu tot ce e trupesc?

c SIMMIAS Nimica mai adevărat.

SOCRATE Dar nu am convenit chiar noi adineaori că, dacă este armonie, sufletul nu poate fi o armonie

---

* Este un prilej de a încerca să restituim cuvintelor *patimă* (și *a pătimi*, vezi 98 a) sensul lor originar, care nu se mărginește nici la pofta „patimilor trupești“ sau la pasiunile sufletului, nici la suferința cuprinsă în pătimirea sau în pătimirile cuiva, ci cuprinde tot ceea ce, bun sau rău, plăcut sau dureros, este ***nu*** săvîrșit de cineva, ci *pasiv* îndurat, suportat, pățit, chiar pătimit de el, ca rezultat al unei acțiuni care se exercită asupra lui. În cazul de față e vorba de tot ceea ce trupul (re)simte, de la excitații senzoriale la concupiscență.

ieşită pe dos decît felul în care sînt încordate sau slăbite sau izbite sau cine ştie cum altfel tratate componentele lui, el care nu este principiul lor dominant, ci doar urmarea lor?[515]

SIMMIAS Ba am convenit, cum altfel.

SOCRATE Şi totuşi, nu-i aşa, găsim că de fapt sufletul face tocmai contrariul, că el are porunca asupra pretinselor sale componente, că de-a lungul întregii vieţi li se împotriveşte în aproape toate privinţele şi că stăpîneşte asupră-le în fel şi chip, cînd d
impunîndu-le, aspru, dureri, în cursul exerciţiilor gimnastice sau al tratamentului medical, cînd procedînd cu mai multă blîndeţe. Şi astfel, fie ameninţînd, fie admonestînd, vorbeşte rîvnelor, mîniilor şi spaimelor ca cineva străin de ele, dinafara lor, ca în locul acela din *Odiseea* lui Homer unde Odiseu

Pieptul lovindu-şi spunea cu asprime inimii sale:
„Rabdă tu, inimă mea, cîndva şi mai mult îndurat-ai"[516].

Crezi oare tu că Homer, înfăţişînd aceasta, concepea e
sufletul ca pe o armonie, ca pe ceva menit să fie condus de patimile trupului ori, dimpotrivă, ca fiind el însuşi călăuzitorul şi stăpînul, o realitate de o natură prea divină pentru a se socoti de rangul unei armonii?[517]

SIMMIAS Eu cred, Socrate, că este negreşit aşa cum gîndeşti tu.

SOCRATE Atunci, bunul meu prieten, nu ne mai vine cîtuşi de puţin la socoteală să afirmăm că sufletul este ceva de felul unei armonii. Căci ar însemna să fim în dezacord nu numai cu poetul, cu marele Homer, ci şi cu înşişi noi.

SIMMIAS Aşa ar fi. 95 a

SOCRATE Bine. Iată deci că Harmonia, thebana, pare să ne fie, în felul ei măsurat, favorabilă. Dar ce facem cu Cadmos[518], dragă Cebes? Cum să-i cîştigăm bunăvoinţa, ce cuvinte să rostim?[519]

CEBES Sînt convins că ai să ştii să le găseşti. Cît despre ce ai spus acum la urmă privitor la armo-

nie, pe mine m-a uimit și m-a surprins. În timp ce Simmias dădea glas nedumeririi sale, tare mă întrebam dacă e omenește cu putință să i se
b respingă obiecția. Astfel că am rămas foarte descumpănit văzînd cum nu a rezistat chiar de la primul tău atac. Așadar cîtuși de puțin nu m-ar mira ca nici argumentul lui Cadmos să nu aibă o soartă mai bună.

SOCRATE Bunul meu prieten, nu spune vorbă mare că ai să mă deochi și argumentul care stă să vină ar putea să facă, biruit, calea întoarsă. Dar să lăsăm aceasta zeilor în grijă, iar mie doar atît: să te încolțesc, ca un erou homeric[520], și să văd bine care-i prețul argumentului tău. Iată, pe scurt, ce cauți tu: tu ceri să ți se demonstreze că sufletul
c nostru este indestructibil și nemuritor[521]; altfel ți s-ar părea fără de noimă și nerod curajul cu care filosoful înfruntă moartea și convingerea lui că, după moarte, va găsi acolo o cu totul altfel de fericire decît i-ar fi dată la capătul unei vieți altfel trăite[522]. Numai că tu susții că nici tăria sufletului, nici esența lui divină, nici existența lui înainte de nașterea noastră ca oameni, odată dovedite, nu implică nemurirea lui, ci doar că el durează îndelung, că a preexistat undeva, știind și făcînd multe, un timp incalculabil[523], nu însă că, în ciuda tuturor acestor lucruri, ar fi nemuritor. Ba, dimpotrivă, după tine, însuși
d faptul intrării sufletului într-un corp de om este pentru el un fel de boală, începutul nimicirii lui: el, trăind viața aceasta a noastră, s-ar sărăci de puteri și, odată cu ceea ce numim în chip obișnuit moarte, ar pieri în neființă[524]. Pe de altă parte mai afirmi că e indiferent dacă sufletul se întrupează doar o dată sau de multe ori, indiferent măcar în ce privește teama fiecăruia de moarte. Căci, dacă ai mintea întreagă, este firesc să-ți fie teamă cîtă vreme nici nu știi și nici nu poți să dovedești[525] că sufletul este nemuri-
e tor. Iată cam ce cred eu că susții tu, Cebes. Și dacă revin cu atîta stăruință, o fac cu tot dinadinsul[526], ca să nu ne scape ceva și ca să poți, de vrei, să mai adaugi ceva sau să mai scazi.

CEBES Nu, pentru moment nu am nimica de adăugat, nici de scăzut. Aşa e cum spui tu, asta susțin.

SOCRATE *(după o lungă pauză, cît a stat cufundat în gîndurile sale)* Nu ceri, iubite Cebes, un lucru de nimic. Ceea ce ceri tu revine, de fapt, la a trebui să elucidăm problema cauzei naşterii şi a cauzei pieirii[527]. În privința aceasta îți voi povesti, dacă accepți, ce 96 a
am trăit eu însumi[528]. După asta, în măsura în care ți se va părea că spusele mele îți pot folosi la ceva, foloseşte-le pentru a-ți forma o convingere cu privire la propria ta teză.

CEBES Cum aş putea să nu accept!

SOCRATE Atunci ascultă, îți voi istorisi pe larg ceva[529]. Eu, Cebes, în vremea tinereții mele, eram împătimit peste măsură pentru acea formă de ştiință care poartă numele de „cercetare a naturii"[530]. Mi se părea că e un lucru minunat să ştii, despre oricare lucru, care e cauza pentru care ia ființă, pentru care piere, pentru care este[531]. Astfel că, în nenumărate rînduri, mi-am sucit şi răsucit mintea căutînd să aflu răspunsul la întrebări ca, mai întîi: să fie adevărat că, aşa cum unii susțin, ființele se înfiripă dintr-un fel de putrezire a caldului şi a frigului?[532]
Şi oare ce ne face să gîndim: sîngele, aerul, focul?[533] b
Poate nici unul dintre-acestea, ci creierul este acela care ne dă senzațiile, auzul, văzul, mirosul, din care apoi ar proveni memoria şi opinia, care memorie şi opinie, dobîndind stabilitate, ar constitui temeiul ştiinței[534]. Şi apoi, invers, cercetînd eu nimicirea acestora şi, de asemenea, ce pătimeşte cerul şi pămîntul[535], iată-mă în sfîrşit ajuns la încheierea că, c
pentru o astfel de cercetare, nimeni, dar nimeni, nu este mai puțin făcut decît mine. Şi am să-ți dau despre aceasta un semn pe deplin convingător. Într-adevăr, mai înainte credeam, cum cred şi alții, că am limpedea ştiință a unor lucruri. După aceea însă, în urma acestui fel de cercetare, mintea mea s-a-ntunecat atît de tare că n-am mai înțeles nici ceea ce, fără de ea, credeam că ştiu[536]. Cum ar fi, printre altele multe, de ce anume creşte omul. Mai limpede ca

orişice mi se părea că omul creşte pentru că mănîncă
d şi pentru că bea. Datorită hranei carnea primeşte
un adaos de carne, oasele de oase şi, tot în virtutea
ei, i se adaugă fiecărei părţi a trupului ceea ce i se
potriveşte după felul ei, astfel că, masa fiecăreia sporind, omul, mic la început, devine mare[537]. Iată
ce credeam atunci. Crezi că pe bună dreptate?

CEBES Eu cred că da.

SOCRATE Atunci mai gîndeşte-te la ceva. Eu
socoteam că ajunge să crezi că, raportat la un om
scund, un om înalt este mai mare ca acela tocmai
cu un cap; şi tot aşa un cal în comparaţie cu altul.
e Ori şi mai limpede: mi se părea că orice 10 este mai
mare decît orice 8 prin faptul că la 8 se adaugă 2
şi, tot aşa, o lungime de doi coţi este mai mare decît
una de un cot pentru că este dublul ei.

CEBES Bine, dar acum ce crezi despre toate
acestea?

SOCRATE Ei bine, jur că am ajuns departe să
îmi mai închipui că sînt dumirit asupra cauzei acestor
lucruri. Adică nu mă pot deloc hotărî ce să spun atunci
cînd unei unităţi i se adaugă altă unitate[538]:
nici că unitatea care a primit acest adaos a devenit
97 a doi, nici că unitatea adăugată, împreună cu aceea
căreia i s-a adăugat, s-au dublat datorită faptului
că una s-a adăugat celeilalte[539]. Şi cum de nu ai
fi nedumerit: pe cînd fiecare dintre unităţi existau
separate, fiecare era, în sine, o unitate, nu erau pe
atunci două. Cînd însă au fost alăturate, alăturarea
aceasta, întîlnirea care constă în juxtapunerea lor,
a făcut din ele două[540]. Şi nici cînd are loc fracţionarea unităţii nu mă pot determina să cred că ea, fracţionarea, este cauza dublării. Căci pentru acelaşi
lucru, dublarea, ne aflăm în faţa unei cauze contrare:
b întîi apropierea, juxtapunerea unei unităţi celeilalte,
acum îndepărtarea şi separarea lor![541] Şi nici care
e cauza ce generează unitate nu mă pot convinge că
ştiu cu adevărat[542]. De fapt, ca să nu mai lungesc
vorba, cîtă vreme mă potrivesc acestui fel de cercetare
mie îmi rămîne neştiut de ce anume lucrurile iau fiinţă,
pier ori sînt[543]. Şi-atunci, văzînd că cu aceasta nu

mă-mpac deloc, caut de unul singur, bîjbîind la întîmplare, altă cale. Dar iată că într-o bună zi am auzit citindu-se dintr-o carte[544], a lui Anaxagoras din cîte se spunea[545], gîndul că acela care orînduiește lumea în întregul ei, fiind totdeodată și cauza fiecărui lucru în parte, este *Spiritul*[546]. Și m-am bucurat c
de o asemenea cauză, părîndu-mi-se că, într-un anume fel, e bine ca Spiritul să fie cauza a toate. Și că, dacă lucrurile stau așa, de bună seamă acest Spirit ordonator care săvîrșește ordinea lumii întregi va fi dispunînd fiecare lucru în chipul cel mai bun cu putință. Astfel că, dacă ai vrea să descoperi, pentru fiecare, cauza în virtutea căreia se naște, moare și există, ar trebui să afli despre lucrul cercetat atît care e felul cel mai bun în care el există cît și, în general, în ce constă excelența pasivității sau activității sale. Potrivit acestei doctrine, omului, fie că d
este vorba despre el însuși, fie despre restul lumii, nu i-ar reveni să cerceteze decît excelența și perfecțiunea[547]. Precum și, în mod obligatoriu, pentru că este obiect al aceleiași științe, ce este mai rău[548]. Iată ce gîndeam eu, în bucuria mea, socotind că mi-am găsit în Anaxagoras dascălul care să-mi arate, potrivit cu mintea mea, cauzele celor care sînt. Astfel, în primul rînd, să-mi spună dacă pămîntul este plat sau sferic[549]. Și nu doar să-mi spună, ci să-mi și explice pe deplin cauza lucrului și e
caracterul ei necesar[550], adică, pentru că de *mai bine* este vorba, de ce este mai bine ca pămîntul să fie așa și nu altfel. Iar dacă ar susține că pămîntul este așezat în centrul lumii[551], mi-ar explica pe deplin de ce este mai bine ca el să fie așezat așa. Și, odată lămurit în privința aceasta, mi-ar ajunge atîta, n-aș mai dori să aflu o altă specie de cauzalitate[552]. Și tot așa, cînd ar fi vorba de Soare și de Lună și de celelalte 98 a
astre, despre vitezele lor relative, despre punctele lor de întoarcere și despre tot ce se petrece cu ele, m-aș mulțumi să aflu doar atît : de ce, pentru fiecare dintre ele, cel mai bine este să săvîrșească și să pătimească tocmai ceea ce săvîrșesc și pătimesc. Căci niciodată nu mi-ar fi trecut prin minte că cineva

care susţine că acestea au fost orînduite de Spirit ar mai putea invoca altă cauză a lor decît aceea că dacă sînt aşa cum sînt[553] este pentru că aşa e cel mai
b bine pentru ele. Prin urmare, de vreme ce el arată şi cauza fiecărui lucru şi a tuturor laolaltă, eu socoteam că învăţătura lui constă în a expune amănunţit ce anume este mai bine pentru fiecare lucru în parte şi totodată care este binele lor comun şi atotcuprinzător[554]. Pentru nimic în lume n-aş fi renunţat la astfel de nădejdi. Am luat cărţile lui cu lăcomie şi m-am apucat să le citesc pe nerăsuflate, ca să aflu cît mai repede ce este cel mai bine şi ce cel mai rău[555].

Speranţă minunată de la care, prietene al meu, am fost tîrît foarte departe. Într-adevăr, înaintînd cu cititul, descopăr că autorul meu nu face cu Spiritul nimic, nu îi atribuie nici un rol cauzal, nici măcar unul parţial,
c în ordinea lumii, invocînd drept cauze acţiuni ale aerului, eterului, apei şi ale altor numeroase şi ciudate lucruri[556]. Mi se părea că Anaxagoras se află exact în situaţia unui om care, deşi ar susţine că toate cîte le face Socrate le face în virtutea spiritului său, atunci cînd ar trece la enunţarea cauzelor fiecărui act al meu ar declara, de pildă, că, dacă acum stau aşezat aici, asta se datorează faptului că trupul meu este alcătuit din oase şi din muşchi; că oasele sînt solide şi au între ele comisuri care le
d separă unele de altele, în timp ce muşchii, ca unii care au proprietatea de a se întinde şi de a se relaxa, acoperă oasele, împreună cu carnea şi cu pielea, care le ţine pe toate la un loc. Aşa stînd lucrurile, ce mă face pe mine în stare, de pildă, să îmi îndoi acuma membrele? Mişcarea oaselor în articulaţiile lor, provocată de destinderea şi de întinderea muşchilor. Iată cărei cauze datoresc faptul că mă aflu astfel îndoit, în locul acesta. Tot aşa, pentru a explica conversaţia mea cu voi, ar invoca alte cauze, de acelaşi ordin, sunetele glasului, mişcările aerului, reacţiile auzului şi altele nenumărate ca acestea. Dar, făcînd asta,
e ar neglija să numească adevăratele cauze: faptul că, atenienii socotind că e mai bine să mă osîndească,

şi eu am judecat că e mai bine să rămîn locului, aşezat aici, şi că este mai conform dreptăţii să aştept şi să îndur apoi pedeapsa de ei poruncită. Căci, mă jur pe Cîine[557], cred că acum demult aceste oase şi aceşti muşchi s-ar afla prin părţile Megarei sau Beoţiei, 99 a
duse acolo de o anume concepţie despre ce este mai bine[558], dacă n-aş fi avut încredinţarea că e mai drept şi mai frumos ca, în locul scăpării şi al fugii, să mă supun pedepsei hotărîtă de Cetate[559].

Nu, pe acelea ar fi prea din cale-afară să le numim noi cauze. Da, dacă cineva ar spune că fără asemenea lucruri, fără oase, fără muşchi, fără cîte mai am, n-aş fi în stare să execut ceea ce cred de cuviinţă, atunci ar rosti un adevăr. Dar a pretinde că ceea ce săvîrşesc — şi săvîrşesc cu spiritul meu — se datorează unor astfel de cauze şi nu faptului că aleg cel mai binele, b
înseamnă să îţi iei faţă de limbă o nemăsurat de largă libertate. Înseamnă să nu fii în stare să faci distincţia între ceea ce este cauză în sensul strict al cuvîntului şi ceea ce apare ca indispensabil pentru ca o cauză să se poată exercita ca atare[560]. Or mulţi, bîjbîind ca printr-un întuneric[561], tocmai pe acest din urmă lucru îl numesc, cu un termen impropriu, cauză. Şi de aceea, iată, unul, înconjurînd cu un vîrtej pămîntul, consideră că stabilitatea lui s-ar datora acţiunii cerului[562]; în timp ce altul îi dă aceluiaşi pămînt înfăţişarea unui mare capac pe care aerul îl susţine, un fel de temelie ori suport[563]. Cît despre puterea datorită căreia cea mai bună dispoziţie a acestor lucruri este c
cea actual realizată, pe aceasta nu se străduiesc să o cunoască; şi nici nu le trece prin cap că poate nu e străină de ca o anume tărie divină[564]. Convinşi că au descoperit un Atlas mai puternic decît cel ştiut, mai fără moarte şi mai în stare să susţină ca pe un întreg tot ce cuprinde lumea, îşi închipuie că binele, adică ceea ce leagă[565], de fapt nici nu leagă nimic, nici nu susţine. Ca să descopăr o cauză de acest fel şi cum anume operează ea bucuros m-aş fi făcut şcolarul orişicui. Dar am rămas lipsit de ea, pentru că nu m-am priceput nici s-o descopăr singur, nici s-o aflu de la alţii[566]. Şi atunci, ca totuşi s-o găsesc, d

am plecat din nou în căutarea ei. Oare ai vrea, iubite Cebes, să-ţi povestesc strădaniile mele din cursul acestei de a doua navigări ?[567]

CEBES Vreau mai mult decît orice.

SOCRATE Ei bine, după acest eşec al meu în
studierea lumii am socotit că trebuie să mă feresc
de a păţi ca cei care privesc şi observă o eclipsă de
soare ; unii se pare că îşi pierd vederea dacă privesc,
e direct, chiar astrul şi nu doar un reflex al său în apă
sau în ceva asemănător[568]. Şi m-am gîndit să nu pă-
ţesc şi eu la fel, cuprins de teamă că, tot aţintindu-
mi ochii asupra lucrurilor, tot încercînd să vin cu ele
în contact uzînd de fiecare simţ al meu, sufletul meu
s-ar putea să orbească pe deplin[569]. Astfel că am
crezut că nu am altă cale decît să mă refugiez între
raţionamente şi să încerc să văd în ele adevărul lucru-
100 a rilor[570]. De bună seamă comparaţia mea nu este potri-
vită decît într-o privinţă, căci nu merg pînă la a admite
că acela care cercetează realităţile prin raţionamente
recurge la imagini într-o măsură mai mare decît
acela care cercetează lucrurile nemijlocit[571]. Oricum,
eu pe această cale am luat-o. În fiecare caz în parte
aşez, drept ipoteză, afirmaţia ce mi se pare cea mai
greu de zdruncinat[572]. După aceea, ceea ce mi se
pare că concordă[573] cu ea îl consider adevărat, şi nu
numai în materie de cauze, ci în tot restul[574] ; iar
ce nu concordă îl consider fals. Dar simt nevoia
să-ţi explic mai clar ceea ce spun, căci am impresia
că deocamdată nu m-ai înţeles.

CEBES O, nu, ce-i drept, nu foarte bine.

SOCRATE Şi totuşi, spunînd ce spun, nu spun
b nimica nou. Este de fapt ceea ce nu încetez nicicînd
să spun, cu tot prilejul, şi am făcut-o şi în cazul argu-
mentului de adineaori. Aşa şi acum : ajunge să încerc
să îţi arăt tipul de cauză la care m-am străduit să
ajung şi iată-mă din nou pornit să folosesc aceleaşi
vechi formule, repetate de atîtea ori, şi găsindu-mi
în ele punctul de plecare[575]. Adică în ipoteza mea
că există un Frumos în sine, un Bine în sine, un Mare
în sine şi toate celelalte[576]. Iar dacă tu îmi concezi
acest punct de plecare şi te arăţi de acord cu exis-

tenţa unor asemenea realităţi, atuncea sper ca, pornind
de aici, să îţi pot arăta, făcîndu-te să o descoperi,
cauza pentru care sufletul este nemuritor[577].

CEBES Îţi conced tot ce vrei, numai grăbeşte-te c
s-ajungi la ţel.

SOCRATE Atunci examinează ce rezultă din
existenţa acelor realităţi şi vezi dacă vei fi de acord
cu mine[578]. Eu sînt convins că, dacă în afară de
Frumosul în sine există şi altceva frumos[579], singura
cauză pentru care acel lucru e frumos este participarea
lui la Frumosul în sine; şi la fel pentru rest.
Accepţi, drept cauza căutată, o asemenea cauză?

CEBES Da, o accept.

SOCRATE Numai că, dacă lucrurile stau aşa, mie unuia
nu-mi mai intră în cap deloc cauzele celelalte, cauzele
acelea savante, şi mă văd cu totul neînstare să le
înţeleg. Iar dacă cineva încearcă să-mi dea drept cauză
a frumuseţii unui lucru fie culoarea lui înflorită, fie d
forma sa, fie indiferent ce de felul acesta, eu mă lepăd
de toate, tulburat de toate[580]. Şi rămîn, într-un chip
simplu, fără întortocheri, poate naiv, la explicaţia
mea: că nimic altceva nu conferă acelui lucru frumuseţe
decît prezenţa în el a Frumosului în sine, sau
comuniunea cu el, sau indiferent ce altă formă de
relaţie cu el, căci în privinţa asta nu sînt încă foarte
ferm[581]. Ferm sînt numai în a susţine că toate cele
frumoase sînt frumoase numai datorită Frumosului,
căci acesta mi se pare, şi pentru mine şi pentru un
altul, răspunsul cel mai sigur[582]. Ştiu că ţinîndu-mă
bine de el nu risc să cad. Ce siguranţă e în a putea e
răspunde, ţie însuţi şi oricui: „Frumoase sînt cele
frumoase prin Frumos!" Nu crezi şi tu aşa?[583]

CEBES Ba tot aşa.

SOCRATE Şi nu crezi, de asemenea, că prin Mărime
cele mari sînt mari şi cele mai mari mai mari, că
prin Micime cele mai mici sînt mai mici?

CEBES Ba da.

SOCRATE Înseamnă, nu-i aşa, că n-ai fi de acord
cu cine ar afirma în faţa ta că ceva este mai mare
sau mai mic decît un altceva „prin cap"! Ba, dim- 101 a
potrivă, ai mărturisi aşa: „Din parte-mi nu susţin

decît atît: că orice lucru mai mare decît altul este
mai mare numai și numai prin Mărime și că este mai
mare tocmai datorită Mărimii; că orice lucru mai
mic decît un altul este mai mic doar prin Micime și că
este mai mic tocmai datorită ei". Căci desigur ți-ar
fi teamă, dacă ai susține că ceva este mai mare sau
mai mic „prin cap", că cineva potrivnic ți-ar putea
obiecta așa: „Întîi că, admițînd ce spui, realitățile
sînt mai mari sau mai mici datorită unuia și aceluiași
lucru; al doilea, că ceea ce face ca ceva mai mare să
b fie mai mare este ceva mic, anume capul[584]. De minune
lucru, fără îndoială, ca ceva să fie mare în virtutea
unui lucru mic!" Ei, nu te-ai teme, spune drept!

CEBES *(rîzînd)* Cum de nu!

SOCRATE Prin urmare ți-ar fi teamă și să declari că
zece e mai mare decît opt „prin doi" și că „doi" e
cauza faptului că îl întrece pe opt, în loc de a susține
că e mai mare prin Cantitate și datorită Cantității?
Și cred că aceeași teamă te-ar reține să declari că o
lungime de doi coți este mai mare decît una de un cot
datorită nu Mărimii, ci datorită jumătății sale[585].

CEBES Negreșit.

SOCRATE Mai departe! Nu te-ai feri să afirmi
că, adunînd unu cu unu, cauza pentru care rezultă
c doi ar fi însăși adunarea, ori împărțirea în cazul
împărțirii? Eu cred că, dimpotrivă, ai declara sus și
tare așa: „După știința mea, singurul fel în care ceva,
orișice, accede la existență este participarea lui la
esența proprie a fiecărei realități la care participă[586];
astfel, în exemplele date, nu vei putea găsi nici o altă
cauză a producerii lui «doi» decît participarea
lui la Dualitate[587]. Nimic în lume nu va putea vreodată
deveni «doi» fără această participare, nimica
«unu» fără a participa la Unitate". Iar tuturor acelor
împărțiri și adunări și subtilități de felul acesta tu
zi-le rămas bun[588], lăsînd asemenea răspunsuri unora
decît tine mai savanți.

d Iar tu, temîndu-te de inexperiența ta ca de propria-ți
umbră[589], răspunde, ca să rămîi în bună siguranță,
ținîndu-te neclintit de ipoteza noastră[590]. Iar dacă
cineva s-ar lega chiar de ea, respinge-i demersul[591].

Nu-i da nici un răspuns înainte de a fi examinat dacă
între consecințele care derivă din ea se află, după
tine, acord sau dezacord[592]. Apoi, cînd va trebui să
dai seamă de ipoteza însăși, recurge la același pro-
cedeu: găsește-i, drept bază, o altă ipoteză, aceea
dintre cele supraordonate care ți se va părea ție cea
mai bună[593], și așa pînă ce vei ajunge la ceva satis- e
făcător[594]. Totodată ai grijă să nu te împotmolești, ca
profesioniștii controversei, în confuziile care rezultă
din tratarea laolaltă și a principiului și a ceea ce
decurge din el[595]. Fă asta numai dacă vrei să descoperi
ceva care să facă parte dintre realități. Iată într-ade-
văr un lucru pentru care oamenii aceștia parcă n-au
nici o preocupare, nici un gînd; cu înțelepciunea lor
iscusită, cu ajutorul căreia amestecă totul de-a
valma, nu sînt în stare decît să fie pe propriul lor
plac. Tu însă, de vreme ce faci parte dintre filosofi[596],
vei proceda, sînt sigur, așa cum îți spun eu acum.

SIMMIAS și CEBES Spusele tale sînt adevărul în- 102 a
suși.

ECHECRATES *Și zău aveau dreptate, Phaidon. Spusele lui Socrate mi s-au părut de-o limpezime admirabilă chiar pentru unul cu o minte mai de rînd.*

PHAIDON *Așa e, Echecrates, și așa li s-a părut și celor de față atunci.*

ECHECRATES *Ca și nouă, atunci absenți și ascultîndu-te acum. Dar ce lucruri s-au mai spus după aceea?*

PHAIDON *Așadar și-au exprimat acordul[597], admi-
țînd atît existența reală a fiecărei Forme cît și faptul
că tocmai prin participarea lor la Forme celelalte lucruri b
poartă numele lor[598]. Apoi, dacă-mi aduc bine aminte:*

SOCRATE Bine, dacă acesta e punctul tău de vedere, atunci, afirmînd că Simmias este mai mare decît Socrate și mai mic decît Phaidon, nu cumva afirmi că în Simmias coexistă mărimea și micimea?[599]

CEBES Ba da.

SOCRATE De fapt cred că ești gata să admiți că, în formularea „Simmias este mai mare decît Socrate", ce spun cuvintele nu coincide cu adevărul faptului[600].

c Căci fără îndoială Simmias nu este mai mare datorită naturii lui de Simmias, ci datorită mărimii pe care se întîmplă să o aibă[601]. Pe de altă parte, el nu este mai mare decît Socrate pentru că Socrate e Socrate, ci pentru că, prin raport la mărimea lui Simmias, Socrate are o anumită micime[602].

CEBES E adevărat.

SOCRATE Şi nici Phaidon nu este mai mare decît Simmias pentru că Phaidon e Phaidon, ci pentru că, prin raport la micimea lui Simmias, Phaidon are o mărime.

CEBES Aşa este.

SOCRATE Prin urmare despre Simmias se spune totodată că este mare şi mic pentru că, aflîndu-se la mijloc,
d el îi dă unuia, ca să o depăşească, micimea lui, iar celuilalt mărimea lui, care îi covîrşeşte micimea. *(Apoi zîmbind)* Ia te uită, parcă aş fi pe cale să redactez un contract[603]. Totuşi cred că lucrurile stau cam aşa cum am spus.

CEBES Da, sînt convins că da.

SOCRATE De fapt, spunînd ce spun, ţelul meu este să obţin acordul tău. Căci pentru mine nu numai Mărimea în sine nu admite niciodată să fie şi mare şi mică în acelaşi timp : nici mărimea ce se află în noi[604] nu admite niciodată micimea şi nu consimte să fie depăşită ! Din două una : ori atunci cînd se apropie de
e ea contrariul ei, micimea, fuge şi îi lasă locul, ori, prin însăşi sosirea acestuia, piere. Dar nu consimte să rămînă pe loc şi să primească micimea în ea, devenind altceva decît a fost[605]. Eu, de pildă, dacă primesc în mine micimea şi o accept, continui să fiu ceea ce sînt, adică tot Socrate, însă mic, în timp ce Mărimea nu-şi poate îngădui, rămînînd ceea ce este, adică mare, să devină mică. Şi, tot aşa, micimea din noi nu consimte niciodată nici să devină nici să fie mare, precum nici un alt contrariu nu poate să rămînă
103 a ce este şi totodată să devină şi să fie contrariul său : ori pleacă ori, îndurînd aceasta, piere[606].

CEBES Mi se pare că e întru totul aşa.

PHAIDON *La aceste cuvinte unul dintre cei de faţă, nu-mi mai aduc aminte care, a luat cuvîntul.*

[*Un glas*] Dar bine, în numele zeilor, nu ați căzut voi de acord, în argumentările voastre anterioare[607], asupra a ceva exact pe dos decît ce se spune acuma, și anume că mai marele se naște din mai mic și mai micul din mai mare, că pentru orice contrariu a te naște înseamnă, în chip absolut, a te naște din contrariul tău? Și iată că acuma se declară, dacă nu mă-nșel, că un astfel de lucru nu s-ar putea produce niciodată.

SOCRATE *(care întorsese capul să-l asculte)* Bine că nu te-ai ferit să ne-aduci aminte de asta. Numai că b
treci cu vederea deosebirea dintre ce spunem acuma și ce spuneam atunci. Atunci spuneam că dintr-un lucru anume se naște contrariul său, acum că contrariul însuși n-ar putea deveni niciodată propriul său contrariu[608], indiferent dacă e vorba de contrariul care se găsește în noi sau de cel considerat în propria sa natură[609]. Atunci vorbeam, dragul meu, despre lucrurile care posedă contrariile și le dădeam chiar numele acelor contrarii. Acum vorbim despre înseși contrariile care, prin prezența lor în lucruri, dau acestora numele prin care sînt desemnate, adică înseși numele lor[610]. Or tocmai despre contrariile însele spuneam că nu e cu putință ca vreodată unul să ia naștere din celălalt[611]. *(Apoi privind spre Cebes)* Nu cumva, c
Cebes, te-a tulburat ceva din ce-a spus el?

CEBES Nu, nedumerirea lui n-o am, dar nici nu pot să zic că nu mă tulbură o seamă de alte lucruri.

SOCRATE Admiți sau nu că am căzut de acord, fără restricție, asupra afirmației că niciodată un contrariu nu va fi propriul său contrariu?[612]

CEBES Admit întru totul.

SOCRATE Atunci hai să mai examinăm încă ceva, poate vom cădea și asupra lui de acord. Există ceva pe care îl numești „cald" și ceva pe care îl numești „rece"?[613]

CEBES Da, există.

SOCRATE Sînt ele același lucru cu ceea ce numești „zăpadă" și „foc"?[614]

CEBES O, nu, cu nici un chip.

d SOCRATE Aşadar caldul este altceva decît focul, zăpada altceva decît recele?

CEBES Da, sînt altceva.

SOCRATE Atunci, dacă bine înţeleg, tu consideri că niciodată zăpada, fiind cu adevărat zăpadă, dacă va primi în ea, cum vorbeam noi adineaori, caldul, nu va putea rămîne, fiind caldă, ce era, adică zăpadă. Dimpotrivă, la apropierea caldului, fie se va retrage, fie va pieri[615].

CEBES Întocmai.

SOCRATE La fel şi focul. La apropierea recelui, ori îi va ceda locul ori va pieri; niciodată nu îşi va putea îngădui, primind recele, să rămînă, fiind rece, ce era, adică foc.

e CEBES Adevărat spui.

SOCRATE Aşadar în anumite cazuri ca acestea[616] nu numai Forma însăşi este socotită vrednică de a purta în veşnicie propriul său nume, ci numele acesta se aplică deopotrivă şi unei alte realităţi, care, fără să fie Forma însăşi, păstrează, atîta vreme cît există ca atare, caracterul Formei respective[617]. Poate prin exemplele următoare spusele mele vor deveni mai limpezi. Astfel: imparul este oare menit să poarte veşnic numele pe care i-l dăm noi acum?[618]

CEBES Fără îndoială.

SOCRATE Oare însă (şi aceasta-i întrebarea mea) numai imparul este în situaţia asta? Oare nu există şi o altă realitate care, fără să fie unul şi acelaşi lucru

104 a cu imparul, dar avînd o asemenea natură că niciodată imparul nu-i lipseşte, trebuie totuşi să poarte mereu, alături de numele ei propriu, şi pe acela al imparului? Este ceea ce eu zic că se petrece cu triada şi cu multe altele[619]. Dar să examinăm numai triada. Eşti sau nu de părere că se cuvine ca mereu să poarte numele său propriu şi pe acela al imparului, cu toate că imparul nu se identifică cu triada? Dealtfel asta este natura nu numai a triadei, ci şi a pentadei şi a întregii

b jumătăţi a numerelor[620]; că, fără să fie identic cu imparul, fiecare dintre ele este veşnic impar. La fel şi cu diada, cu tetrada, cu tot restul celeilalte serii

a numerelor : fără să fie identic cu parul, fiecare dintre ele este veşnic par. Eşti de acord sau nu?

CEBES Fireşte, cum altfel.

SOCRATE Atunci să fi atent la ce vreau eu acuma să-ţi arăt[621]. Şi anume, în chip vădit, nu numai primele noastre contrarii se exclud reciproc, ci şi toate realităţile cîte, nefiindu-şi ele însele reciproc contrarii, au înlăuntrul lor contrariile[622], astfel încît şi ele se arată inaccesibile caracterului contrariu celui pe care îl conţin şi, la apariţia lui, ori pier ori se retrag[623]. c
Oare nu vom declara că triada, decît să consimtă ca a deveni, rămînînd triadă, un număr par, ar fi în stare mai degrabă să îndure orişice, chiar moartea?

CEBES Chiar aşa.

SOCRATE Şi totuşi diada nu este contrariul triadei.

CEBES Nu, desigur.

SOCRATE Deci nu numai Formele contrarii nu suportă să se apropie una de alta, ci există şi alte realităţi care nu suportă înfruntarea contrariilor[624].

CEBES Nimic mai adevărat.

SOCRATE N-ai vrea atunci, dacă vom fi în stare, să determinăm natura acestor realităţi?[625]

CEBES Din toată inima.

SOCRATE Oare nu e cumva vorba, Cebes, de acele realităţi care, cînd se înstăpînesc pe un lucru, îl silesc d
nu numai să dobîndească propria lor formă, ci şi forma a ceva care are veşnic un anumit contrariu?[626]

CEBES Ce vrei să zici?

SOCRATE Ce am mai spus chiar adineaori şi tu ştii deja: că orice realitate pe care se înstăpîneşte caracterul triadei este, în chip necesar, nu numai trinitară, ci şi impară[627].

CEBES Nu poate fi altfel.

SOCRATE Ei bine, spunem noi, unei asemenea realităţi nu va putea niciodată să i se impună caracterul opus acelei forme care se realizează în realitatea respectivă[628].

CEBES Nu, de bună seamă.

SOCRATE Şi acest caracter care se realizează nu este imparul?

CEBES Ba el este.

SOCRATE Iar contrariul său nu este parul?

CEBES Ba da.

SOCRATE Astfel că niciodată caracterul parului nu va cuprinde triada.

e CEBES De bună seamă niciodată.

SOCRATE Astfel că triadei îi este refuzată orice participare la par.

CEBES Orice participare.

SOCRATE Așadar triada este non-pară[629].

CEBES Da.

SOCRATE Propuneam așadar să definim natura acelui fel de realități care, nefiind ele însele contrariile a ceva, totuși nu sînt receptive la un contrariu. Astfel, în exemplul de acum, triada, care nu este contrarie parului și totuși nu-l acceptă, căci îl aduce în etern contrariul său; așa cum e diada prin raport la impar
105 a și focul prin raport la rece și foarte multe altele. Să vedem acum dacă accepți următoarea determinare: nu numai contrariul nu este receptiv la contrariu, ci și acea formă, indiferent care ar fi ea, care aduce un contrariu în orice obiect în care s-ar înscrie, acea formă nu va primi în ea contrariul a ceea ce a adus[630]. Dealtfel n-ai decît să-ți reamintești (căci nu se află nici un rău în a auzi același lucru de mai multe ori): pentada nu va admite niciodată parul, nici decada, dublul pentadei, imparul. Dealtfel dublul însuși este și el, la rîndul lui, contrariul a ceva[631], dar totuși nu va primi nici caracterul imparului. Și de asemenea nici tripla jumătate [3/2], nici celelalte fracțiuni de
b acest fel, comportînd adică jumătate, nu vor primi caracterul întregului, așa cum nu-l vor primi nici treimea [1/3] împreună cu celelalte fracțiuni de felul ei[632]. Cred că m-ai urmărit și că ești de acord, nu?

CEBES Sînt cu totul de acord și te urmăresc.

SOCRATE Și acum întoarce-te la punctul nostru de plecare și răspunde-mi, fără să repeți cuvintele cuprinse în întrebarea mea, ci numai imitîndu-mă[633]. Iată despre ce e vorba. Alături de răspunsul acela sigur despre care am vorbit întîi[634] mi se vădește, în lumina spuselor noastre de mai sus, încă o siguranță. Să presupunem că m-ai întreba: „Ce anume trebuie

să existe în trup pentru a-l face cald?" Ei bine, eu nu-ți voi mai da răspunsul acela sigur și naiv de mai-nainte: „Căldura", ci, în lumina celor mai adineaori spuse, într-un chip mai subtil: „Focul"[635]. Tot așa, dacă m-ai întreba ce anume intră în trup pentru a-l face bolnav, nu-ți voi răspunde că boala, ci febra. Iar dacă este vorba de ce anume face ca un număr să fie impar, nu-ți voi răspunde că imparul, ci monada[636]; și așa mai departe. Spune-mi însă dacă, de pe acum, ai înțeles unde vreau să ajung. c

CEBES Am înțeles prea bine.

SOCRATE Atunci răspunde-mi ce anume trebuie să existe în trup pentru a-l face viu.

CEBES Sufletul[637].

SOCRATE Așa este mereu?

CEBES Dar cum altfel?

SOCRATE Prin urmare, pe orice lucru s-ar înstăpîni sufletul, el vine întotdeauna la el aducîndu-i viață?[638] d

CEBES Așa vine.

SOCRATE Există oare sau nu există un contrariu al vieții?

CEBES Există.

SOCRATE Care?

CEBES Moartea.

SOCRATE Și nu rezultă oare din ce am căzut mai înainte de acord că niciodată sufletul nu va primi în el contrariul a ceea ce-a adus?

CEBES Ba rezultă foarte clar.

SOCRATE Altă întrebare: cum am numit noi ceea ce nu admite în sine forma parului?

CEBES L-am numit ne-parul.

SOCRATE Dar ceea ce respinge justiția, dar ceea ce respinge cultura?

CEBES Ne-cultul[639] și ne-dreptul.

SOCRATE Bine. Dar ceea ce exclude moartea[640], pe acela cum l-am numit? e

CEBES Ne-muritorul.

SOCRATE Sufletul nu primește în sine moartea așadar?

CEBES Nu, n-o primeşte.

SOCRATE Deci sufletul este ne-muritor?

CEBES Ne-muritor[641].

SOCRATE Bine deci. Crezi că putem să considerăm asta drept dovedit?

CEBES Pe deplin dovedit, Socrate.

SOCRATE Altceva acuma, Cebes. Dacă s-ar dovedi că, în mod necesar, ne-parul e indestructibil, nu ar decurge că şi triada e indestructibilă?[642]

106 a CEBES Altfel nu se poate.

SOCRATE Şi dacă s-ar dovedi că şi ne-caldul e în chip necesar indestructibil, oare cînd cineva ar aduce căldură asupra zăpezii zăpada n-ar reuşi să scape, salvîndu-şi netopită esenţa? Căci n-ar putea nici să piară, nici să rămînă locului, pentru a primi în ea căldura.

CEBES E adevărat.

SOCRATE Şi de asemenea, socot, dacă s-ar dovedi că ne-refrigerabilul este indestructibil, atuncea niciodată, cînd recele ar veni asupra focului, focul nu s-ar stinge şi nu ar pieri, ci s-ar feri, rămînînd teafăr.

CEBES Nu ar putea fi altfel.

SOCRATE Dacă-i aşa, atunci nu sîntem constrînşi
b să spunem acelaşi lucru despre ne-muritor? Dacă ne-muritorul este şi el indestructibil[643], atunci este cu neputinţă ca, la venirea morţii, sufletul să piară. Căci niciodată, potrivit celor spuse, sufletul nu ar primi moartea în el şi niciodată nu va fi un suflet mort. Aşa cum triada, ziceam noi, nu va fi niciodată pară, aşa cum nu poate să fie par imparul, şi nici focul rece, şi nici rece căldura din foc.

„Dar", va obiecta cineva, „ce opreşte imparul — evitînd, aşa cum am căzut de acord, să devină par —
c ce îl opreşte să piară şi să-i ia locul parul?" În faţa unei asemenea obiecţii nu am avea cum să ripostăm că imparul nu piere. Căci, într-adevăr, ne-parul nu este indestructibil[644]. Altminteri, dacă am fi admis indestructibilitatea ne-parului, ne-ar fi fost uşor să susţinem că, la apropierea parului, imparul şi triada pleacă şi se duc. Şi am fi susţinut acelaşi lucru cu privire la foc şi la cald şi cu privire la tot restul. Nu crezi şi tu aşa?

CEBES Ba cred întocmai.

SOCRATE Atuncea hai să revenim acum la cazul ne-muritorului. Dacă admitem că şi el este indestructibil, atunci sufletul nu ar mai fi doar ne-muritor, ci şi indestructibil. Deci nu ne împăcăm cu asta, ne trebuie altă argumentaţie!

CEBES Ba, cîtă vreme de asta e vorba, nu ne tre- d
buie deloc[645]. Căci ar fi greu de tot să găsim o realitate care să fie rebelă nimicirii cîtă vreme ne-muritorul, care este veşnic, ar fi supus ei![646]

SOCRATE Oricum, cît priveşte divinul, şi Forma însăşi a vieţii, şi orice altă realitate s-ar mai dovedi nemuritoare, toată lumea ar putea cădea de acord că ele nu pier niciodată[647].

CEBES O, da, oamenii toţi şi, încă mai deplin, şi zeii sînt convinşi.

SOCRATE Şi de vreme ce ne-muritorul este şi in-
destructibil, cum ar putea fi sufletul altfel decît şi e
el indestructibil, fiind ne-muritor?

CEBES Altfel nu poate fi.

SOCRATE Şi atunci, cînd asupra omului soseşte moartea, ceea ce moare, putem crede, e ceea ce este în el muritor; iar nemuritorul din el, teafăr şi neatins de nimicire, pleacă şi se îndepărtează[648], lăsîndu-i morţii locul său.

CEBES Aşa se arată a fi.

SOCRATE Aşadar, dragă Cebes, sufletul, mai mult 107 a
decît orice altceva, este nemuritor şi indestructibil. Iar sufletele noastre cu adevărat vor exista, în casele lui Hades[649].

CEBES În ce mă priveşte, Socrate, nu am nimic de adăugat la acestea şi nici vreo pricină de a nu fi pe deplin convins de raţionamentele tale. Dar dacă Simmias sau altul au ceva de spus, ar face bine să nu tacă. Căci altădată cînd ar mai putea vreunul dintre noi, dornic de asta, să spună sau să audă ceva cu privire la ce discutăm noi acum? Pentru care prilej ar mai putea amîna? Eu altul nu mai ştiu.

SIMMIAS Nu, nici eu, în lumina celor spuse, nu am vreo pricină de a nu fi convins. Însă măreţia subiectului pe care îl tratăm şi puţina cinstire în care ţin

b slăbiciunea omenească mă silesc să păstrez, în sinea mea, o urmă de neîncredere în cele susţinute aici[650].

SOCRATE Şi bine faci, iubitul meu Simmias, nu numai în ce priveşte deducţiile noastre, ci şi, în special, în ce priveşte ipotezele de la care am pornit[651]. Oricît de credibile vi s-ar părea ele, totuşi e bine să le supuneţi unui examen şi mai riguros. Astfel că, după ce le veţi fi cîntărit în chip mulţumitor, veţi urma, bănuiesc, şirul raţionamentelor atît de departe cît stă în putinţă omului să le urmeze. Şi, dacă rezultatul vă va da o certitudine, cercetarea voastră se va fi încheiat[652].

SIMMIAS Aşa este.

SOCRATE Totuşi, prieteni, este un lucru asupra căruia cred că merită să reflectăm acum cu toţii[653].
c Dacă sufletul este într-adevăr nemuritor, se cere ca el să fie îngrijit ţinînd seamă nu numai de acest răstimp pe care îl numim viaţă[654], ci de întreaga întindere a timpului. Căci a nu-i acorda această îngrijire poate să pară acum o primejdie cumplită[655]. Într-adevăr, dacă moartea ar însemna despărţirea de tot şi de toate, ce noroc ar fi pentru cei răi ca, odată morţi şi despărţiţi de trup, să se despartă, cu relele lor cu tot, şi de suflet! Dar în clipa în care sufletul se arată ca fiind nemuritor, nu se mai află pentru el nici o
d altă scăpare şi nici o altă mîntuire decît în strădania de a deveni cît mai bun şi cît mai înţelept[656]. Căci, coborînd la Hades, sufletul duce cu el numai atîta: cultura lui întru bine şi felul în care s-a purtat în viaţă[657]. Şi, conform unei tradiţii[658], nimic mai mult decît acestea, cum au fost, nu-i este mai prielnic sau mai dăunător celui plecat din viaţă, încă de la sosirea lui în lumea de dincolo. Iar tradiţia aceasta, iată, v-o împărtăşesc.

Încă din timpul vieţii, fiecărui om îi este hărăzit un daimon care, după ce omul a murit, are în seamă să-l ducă spre locul obştesc de judecată, undeva[659]. După ce sînt judecaţi, acelaşi daimon are sarcina să îi călăuzească pe toţi cei veniţi de aici, fiecare pe al lui,
e la Hades[660]. Iar, după ce au avut acolo parte de ce trebuia să aibă parte şi după ce-au zăbovit acolo timpul cuvenit, o altă călăuză îi aduce din nou aici[661].

Lucrurile acestea se petrec însă în multe şi lungi
întoarceri ale timpului[662].

Dar călătoria pe celălalt tărîm nu este aşa cum
zice Telephos al lui Eschil, pentru care simplă e calea 108 a
ce duce la Hades[663]. Mie însă nu îmi pare nici simplă,
nici una singură. Dacă ar fi aşa, la ce-ar mai fi nevoie
de călăuze: cine s-ar putea rătăci în vreun loc al
aceluiaşi drum? Se pare însă, dimpotrivă, că are
nenumărate răspîntii şi răscruci. Judec aşa întemein-
du-mă pe riturile şi pe obiceiurile de aici, din lumea
noastră[664]. Iar pe această cale sufletul cumpătat şi
înţelept se lasă cu supunere călăuzit, conştient de ce
se petrece cu el. Dimpotrivă, cel pe care patimile sale
îl leagă de trup, acela despre care spuneam înainte că
s-a lăsat îndelung robit de trup şi de lumea vizibilă, b
sufletul acela doar cu greu şi cu sila sa lasă dus pe
drumul său de către daimonul lui hărăzit, şi numai
după multe împotriviri şi suferinţe[665]. Şi apoi, după
ce ajunge acolo unde sînt şi celelalte, sufletul nepurifi-
cat şi care-a săvîrşit lucruri cum ar fi participarea la
omoruri vinovate sau la alte fapte din aceeaşi stirpe
cu acestea şi comise de suflete din aceeaşi stirpe,
de sufletul acesta toţi se feresc şi se îndepărtează,
nimeni nu vrea nici să-i ţină tovărăşie pe drum, nici
să-l călăuzească. Şi astfel el rătăceşte singuratic, pra-
dă tuturor nedumeririlor, pînă la împlinirea unor c
timpuri la sorocul cărora, în virtutea unei necesităţi,
este dus în lăcaşul ce i se cuvine[666]. În schimb sufletul
care şi-a petrecut viaţa în curăţenie şi cumpătare şi
care a găsit acolo zei însoţitori şi călăuzitori este
deja statornicit în locul care-i revine după merit[667].

Acele regiuni ale pămîntului sînt dealtfel multe
şi minunate, căci pămîntul nu este, nici ca alcătuire,
nici ca mărime, aşa cum îl înfăţişează cei care obişnu-
iesc să trateze despre el. Aşa am fost încredinţat de
cineva[668].

SIMMIAS Ce anume vrei să spui, Socrate? Şi eu am d
auzit şi ştiu multe despre pămînt, dar nu acestea de
care te-ai lăsat tu convins. Aş fi bucuros să le aud.

SOCRATE Dar cum de nu, dragă Simmias, doar
n-am nevoie de cine ştie ce minune a lui Glaucos[669]

ca să ţi le pot înfăţişa. Ce mi se pare însă mai anevoios decît însăşi săvîrşirea minunii lui Glaucos este să dovedesc că sînt şi adevărate! Nici nu mă prea văd în stare, nici, chiar dacă aş fi, nu cred că, faţă de cît de mare este subiectul, mi-ar mai ajunge atîta cît
e mai am de trăit. În schimb nimic nu mă împiedică să vă spun cum sînt eu încredinţat că arată pămîntul şi care sînt tărîmurile sale.

SIMMIAS Ajunge şi atît.

SOCRATE Ei bine, convingerea mea este, în primul rînd, că, dacă pămîntul se află în centrul lumii
109 a şi este rotund[670], atunci el nu are nevoie, ca să nu cadă, nici de aer, nici de vreo altă asemenea constrîngere. Ca să-l reţină, suficient este faptul că, în toate direcţiile sale, cerul este identic cu sine însuşi; precum şi propria stare de echilibru a pămîntului. Căci un obiect echilibrat aşezat în centrul unui mediu omogen nu are cum să se deplaseze, nici cu mult, nici cu puţin, în nici o direcţie: aflîndu-se într-o stare de indiferenţă, va rămîne neclintit[671]. Din ce cred eu, acesta este primul punct.

SIMMIAS Este o convingere întemeiată.

SOCRATE Şi acum al doilea punct. Eu cred că pămîntul este uriaş şi că noi, cei care locuim în jurul
b mării dintre Coloanele lui Heracles şi Phasis[672], ocupăm din el numai o mică parte, ca nişte furnici, ca nişte broaşte în jurul unei bălţi[673]; în alte locuri alţi oameni, mulţi alţi oameni, locuiesc multe alte regiuni la fel cu a noastră. Căci pretutindeni pe întinderea rotundă a pămîntului există un mare număr de cavităţi de toate formele şi mărimile în care s-au adunat apă, aburi şi aer[674]. Dar adevăratul pămînt este pur[675] şi se află în cuprinderea pură a cerului,
c acolo unde se află şi astrele, în regiunea numită de cosmografi „eter". Iar materiile de care am vorbit, apa, aburii, aerul, nu sînt decît o drojdie a acestui eter, o drojdie fluidă care se adună veşnic în văile adînci ale pămîntului[676]. Astfel că noi, care sălăşluim în ele, nu ştim care e adevărul şi ne închipuim că ne aflăm undeva sus, la suprafaţă. Întocmai ca un locuitor al hăului mării care ar crede că trăieşte

la suprafața ei și și-ar închipui, deslușind prin ape soarele și celelalte astre, că marea este cerul lui. Să ne închipuim că, fiind o ființă înceată și neputincioasă, el niciodată n-a ajuns la suprafața mării pentru ca, d
ieșind din ea și înălțîndu-și capul deasupră-i, să vadă tărîmul de aici, să vadă cu cît este mai pur și mai frumos decît patria lui; și că nici n-a auzit vreodată de la altul care să îl fi văzut. Așa și noi. Locuind într-una din scobiturile pămîntului credem că ne aflăm pe suprafața lui și-i zicem aerului „cer", ca și cînd el ar fi chiar cerul străbătut de astre[677]. Și, tot la fel, fiind noi neputernici și nesprinteni, nu ne e
aflăm în stare să răzbim pînă la marginile din urmă ale aerului[678]. Însă, dacă unul dintre noi ar putea merge pînă acolo sau dacă, crescîndu-i aripi, ar zbura pînă acolo și ar scoate capul deasupra, ar vedea — așa cum peștii de la noi, scoțînd capul din apă, văd cele de aici [illegible]da, ar vedea și el ce este în lumea aceea. Și dacă felul în care sîntem făcuți ne-ar da puterea să îndurăm priveliștea aceea, atuncea ne-am da seama că acela este cerul cel adevărat și adevărata lumină și cu adevărat pămîntul. Căci pămîntul unde ne aflăm 110 a
și stîncile lui și toate cîte sînt aici sînt alterate și mîncate, așa cum sînt, de apele sărate, lucrurile mării. Acolo, în mare, nu crește nimica vrednic de luare-aminte, nimic despre care să putem spune că e împlinit: scorburi de stînci, nisipuri, un noian de tină și, unde se îmbină cu pămîntul, lagune mlăștinoase. Nimica, absolut nimic care să sufere asemănare cu frumusețile din lumea noastră. După cum, la rîndul lor, acele din înalt ar arăta și ele, în comparație cu b
ale noastre, nespus mai frumoase. Nu știu dacă se cade să dezvolt acum un mit[679], dar cred că merită să ascultați, Simmias, cum sînt cele ce se află la suprafața pămîntului, sub cer.

SIMMIAS O, dar am fi fericiți, Socrate, să ascultăm mitul acesta.

SOCRATE Ei bine, dragul meu, iată ce-am auzit. Întîi că, văzut de sus, pămîntul este multicolor și seamănă cu acele mingi făcute din douăsprezece bucăți de piele colorate diferit[680]; are și el culori

c bine distincte, despre care culorile folosite la noi de
pictori pot da o anumită idee. Acolo sus întregul
pămînt este făcut din astfel de culori, ba încă mult
mai strălucitoare și mai pure: aici e purpuriu și
de o frumusețe uimitoare, acolo auriu, dincolo, cît
e alb, este mai alb decît e creta și decît zăpada;
și celelalte culori intră de asemenea în alcătuirea lui,
ba încă mai multe și mai frumoase decît ne-a fost
dat nouă să vedem. Și chiar cavitățile pămîntului,
acelea despre care am vorbit, pline cum sînt de apă
și de aer, se arată și ele ca avînd un fel de culoare,
d așa cum strălucesc prin întinderea pestriță a celorlalte
culori, astfel că pămîntul se înfățișează în ansamblu
ca o singură suprafață neîntrerupt și bogat colorată.
Iar pe acest pămînt, făcut așa, tot ce crește este de o
frumusețe analoagă[681]: copacii, florile, roadele. Și tot
așa și munții; iar pietrele au, în aceeași proporție,
o frumusețe mai mare a lustrului, a transparenței,
a culorilor. Din toate acestea pietrele de la noi, cele
care ne plac atît de mult, sardoniile, iaspurile, smaral-
dele și toate celelalte[682], sînt doar țăndări. Acolo,
e în depărtarea aceea, toate sînt ca pietrele noastre
de preț, dar încă mai frumoase decît ele. Pricina
stă în faptul că pietrele acelea sînt nepîngărite,
nu sînt, ca cele de la noi, roase de sărătură și corupte
de putreziciunea pe care o aduc toate cîte se revarsă
aici, aducînd cu ele, pietrelor și pămîntului deopotrivă,
viețuitoarelor și plantelor, urîțenie și boli[683]. Pămîntul
cel adevărat se bucură de toate aceste podoabe nes-
temate, nu mai puțin decît de aur, de argint, de toate
111 a cîte sînt frumoase. Și toate acestea, nenumărate și
mărețe și risipite pretutindeni, sînt la lumină prin
însăși firea lor, neascunse, alcătuind o priveliște vred-
nică de ochii unor ființe fericite[684].

Se află acolo și un mare număr de ființe, îndeosebi
oameni. Unii locuiesc în mijlocul uscatului, alții,
așa cum noi trăim la marginea mării, trăiesc la margi-
nea aerului, alții s-au așezat, în vecinătatea uscatului,
pe insule înconjurate de aer. Pe scurt, ceea ce este
apa și marea pentru noi și pentru nevoile noastre
b e aerul pentru cei de acolo. Iar ce este pentru noi

aerul este pentru ei eterul. Clima lor este atît de temperată încît ei nu suferă de boli şi au o viaţă mult mai lungă decît cei de aici[685]. Iar vederea, auzul, cugetul şi toate celelalte facultăţi ale lor le întrec pe ale noastre cu atît cu cît aerul întrece în puritate apa şi eterul aerul. Şi au şi ei crînguri ale zeilor şi temple în care zeii locuiesc cu-adevărat şi oracole şi profeţii, precum şi înfăţişări nemijlocite ale zeilor, cărora şi ei li se înfăţişează deopotrivă[686]. Şi oamenii aceia c
văd soarele, luna şi stelele aşa cum sînt ele cu adevărat[687]. Iar la toate acestea se adaugă tot ce-i mai trebuie unei depline fericiri.

Aceasta este, în întregul ei, natura pămîntului şi ce-l înconjoară. Cît despre regiunile interioare ale pămîntului, ele sînt numeroase şi se află pretutindeni în jurul lui, corespunzînd fiecare uneia din cavităţi. Dintre acestea, unele sînt mai adînci şi mai deschise decît cea în care trăim noi; altele, tot mai adînci, d
au deschizătura hăului lor mai îngustă; altele în sfîrşit sînt mai puţin adînci decît a noastră, dar mai largi. La fund, în pămînt, toate aceste văi comunică între ele, în numeroase locuri, prin găuri, unele mai înguste, altele mai largi, şi au între ele căi de trecere. De aici prisosul de apă curge dintr-una în alta, ca în nişte vase de amestec[688]; şi rîuri de o lungime nemăsurată, cu ape care calde, care reci, ce curg veşnic pe sub pămînt; şi mult foc, şi lungi rîuri de foc; şi numeroase rîuri de noroi lichid, unele mai limpezi, altele mai nămoloase, semănînd cu ceea ce sînt, în Sicilia, rîurile de noroi care curg înaintea lavei şi, e
după aceea, rîurile de lavă[689]. De acestea se umplu toate regiunile subpămîntene, fiecare după cum, de fiecare dată, are loc sensul curentului; iar toate aceste mişcări de creştere şi de scădere se datorează unui fel de oscilaţie care se produce în interiorul pămîntului[690], oscilaţie care rezultă dintr-un fenomen ca cel pe care urmează să-l descriu.

Printre hăurile pămîntului există unul îndeosebi care este cel mai mare şi care străbate întregul adînc al pămîntului[691], cel despre care vorbeşte Homer atunci 112 a

cînd spune:

Foarte departe-n pămînt, acolo unde se află
Hăul cel mai adînc[692],

acela căruia și el, în alte locuri, și alți poeți îi dau
numele de Tartar[693]. Către acest hău se adună curge-
rea tuturor rîurilor și din el se întorc, fiecare dobîndin-
du-și caracterul propriu după natura terenului pe
care îl străbate. Iar cauza care face ca acolo să fie
și obîrșia și capătul a tot ce curge este faptul că această
masă lichidă nu găsește acolo un loc în care să se
b poată stabiliza[694]; de aici oscilația și clocotul lichi-
dului care urcă și coboară. Aceleași mișcări le face
în juru-i aerul și suflul său: întovărășește valul și
în drumul său spre acele regiuni ale pămîntului și
cînd se întoarce aci înapoi; este ca atunci cînd respirăm
și suflul e mereu în mișcare, expirat și inspirat;
c așa și acolo, suflul de aer, oscilînd cu masa lichidă
produce, și intrînd și ieșind, vînturi cumplite și
uriașe[695]. Cînd valul se retrage către regiunile pe
care le numim inferioare[696], el străbate pămîntul și
atinge, umplîndu-le, ținutul fluviilor subterane; ceva
asemănător cu irigarea. Invers, cînd valul părăsește
adîncul și urcă năvalnic încoace, inundate sînt melea-
gurile noastre. Iar plinul de ape se scurge prin canalele
de trecere și prin pămînt; și fiecare vînă, ajungînd
în regiunile unde o duce mersul ei, dă naștere la mări
și lacuri, la rîuri și izvoare. Apoi apele părăsesc din
nou părțile noastre și se cufundă sub pămînt și, după
d un număr mai mare sau mai mic de mai scurte ori
mai lungi ocoluri, se aruncă în Tartar. Uneori
ajung la un punct așezat mult mai jos decît cel unde
s-a produs irigația, alteori doar puțin mai jos, fapt
este că intrarea apelor se face întotdeauna mai jos
decît ieșirea[697]. Anumite rîuri se întorc într-un punct
opus celui de unde au țîșnit, altele de aceeași parte[698].
Există și unele care fac un circuit complet, înfășu-
rîndu-se o dată sau de mai multe ori în jurul pămîn-
tului, ca niște șerpi, coborînd astfel cît mai jos cu
putință înainte de a se azvîrli în abis[699]. Totuși,
e fie într-un sens, fie într-altul, coborîrea nu se poate

face decît pînă la centru, dincolo de el niciodată,
căci partea pămîntului care se află de o parte şi de
alta a centrului este, pentru amîndouă valurile, punc-
tul de plecare al unui urcuş[700].

Există asemenea rîuri în mare număr, lungi,
felurite. Între ele se disting cu precădere patru. Cel
mai mare şi cel al cărui curs descrie cercul cel mai
dinafară este cel numit Ocean[701]. Faţă în faţă cu
Oceanul şi curgînd în sens invers este Aheronul[702],
care străbate nişte regiuni pustii, dar curge mai ales 113 a
sub pămînt, ajungînd în lacul Aherusias[703]. Acolo
sosesc sufletele celei mai mari părţi a celor morţi
şi acolo rămîn atîta cît le este sorocit, unele mai mult,
altele mai puţin, pînă cînd sînt trimise iarăşi spre alte
naşteri în fiinţe vii. Un al treilea rîu izvorăşte la
mijloc între primele două[704] şi, chiar în apropierea
locului unde izvorăşte, cade într-un spaţiu vast, ars
de un foc uriaş, şi formează acolo un lac, mai mare
decît marea ţinuturilor noastre, în care clocotesc apă
şi noroi. De acolo cursul lui tulbure şi noroios începe b
să descrie un cerc atingînd diferite puncte şi în special
marginile lacului Aherusias, însă fără să-şi amestece
apele cu el[705]. Apoi, după ce dă numeroase ocoluri
sub pămînt, se azvîrle într-o parte mai joasă a Tarta-
rului[706]. Acesta este rîul numit Pyriphlegethon, din
ale cărui lave ţîşnesc fragmente ici şi colo, în punctele
unde rîul atinge, pe dedesubt, pămîntul[707]. Faţă în
faţă cu Pyriphlegethon se află al patrulea rîu, care
ajunge întîi într-o regiune care este, din cît se spune,
de o cumplită sălbăticie şi în întregime de un albastru
întunecat[708], regiune numită stygiană ; dealtfel acest c
rîu formează lacul Styx, în care se varsă după ce,
trecînd prin ţinutul acela, apele lui au dobîndit proprie-
tăţi redutabile[709]. Apoi se cufundă în pămînt şi curge
circular în sens contrariu Pyriphlegethonului[710], în
calea căruia iese de partea cealaltă a lacului Aherusi-
as[711]. Nici apele lui nu se amestecă cu alte ape ; şi el,
după un curs circular, se aruncă în Tartar de partea
opusă Pyriphlegethonului. Din cîte spun poeţii nu- d
mele acestui rîu este Cocytos[712]. Aceasta este alcă-
tuirea naturală a acestor ţinuturi.

După ce morții au ajuns în locurile unde a fost adus fiecare de daimonul său, ei sînt judecați, atît cei care au avut o viață frumoasă și sfîntă, cît și ceilalți.

Cei care se socotește că au dus o viață mijlocie pleacă mai departe, pe Aheron, în bărci hărăzite lor, cu care ajung pînă la lac[713]. Și rămîn să locuiască acolo și să se purifice, ispășindu-și vinile, cîte le-au avut, prin pedepse care le aduc dezlegarea și primind, în schimbul faptelor lor bune, răsplățile meritate de fiecare[714].

e Alții însă, văzîndu-se mărimea păcatelor lor, sînt socotiți fără leac. E vorba de cei care au comis repetate și grave furturi în temple, sau multe omoruri fără îndreptățire și lege, sau orice alte crime de acest fel[715]. Potrivit soartei ce li se cuvine, aceștia sînt azvîrliți în Tartar[716], de unde nu mai ies niciodată[717].

Alții, ale căror greșeli sînt considerate grave, dar nu ireparabile: oameni care, sub imperiul mîniei, au uzat de violență față de tatăl sau de mama lor, dar s-au căit apoi cît au trăit; ori alții care, în condiții
114 a analoge, au săvîrșit un omor;[718] aceștia, și ei, sînt supuși necesității de a fi aruncați în Tartar, unde rămîn timpul cuvenit, după care îi azvîrlu afară de acolo, pe unii, pe ucigași, valurile Cocytosului, pe ceilalți, cei ce și-au brutalizat părinții, valurile Pyriphlegethonului, care îi poartă, și pe unii și pe alții, pînă la lacul Aherusias, unde încep să strige și să cheme, unii pe cei pe care i-au ucis, alții pe cei asupra cărora au ridicat mîna: îi cheamă, îi imploră, îi roagă să-i lase să treacă pe lac, să-i primească la ei.
b Dacă izbutesc să-i înduplece, trec și suferințele lor încetează; dacă nu, sînt iarăși duși în Tartar și de acolo iar aduși de rîuri și nu scapă de aceste pătimiri pînă nu izbutesc să-și înduplece victimele[719]. Căci aceasta e pedeapsa hotărîtă pentru ei de judecători[720].

Cît despre cei a căror viață a fost recunoscută de o deosebită sfințenie, aceștia sînt lăsați slobozi să plece, ca dintr-o închisoare, din locurile subpămîntene
c și se duc sus, în sălașurile cele pure, statornicindu-se deasupra, în înaltul pămîntului. Și, printre aceștia,

cei care s-au purificat îndeajuns prin filosofie trăiesc în eternitate total desfăcuţi de trup şi ajung la lăcaşuri şi mai frumoase, pe care nu mi-ar fi uşor să le descriu[721], ca să nu mai vorbesc că nu mă iartă timpul.

Aşadar iată, dragul meu Simmias. Dacă ţinem seamă de cele arătate, trebuie să facem tot ce ne stă în putinţă pentru a ne împărtăşi, cît sîntem în viaţă, din virtute şi înţelepciune. Frumoasă e răsplata, iar speranţa mare. Fireşte, nu se cade ca un om cu bun- d
simţ să se înverşuneze în a susţine că lucrurile stau întocmai aşa cum le-am înfăţişat eu. Dar ceea ce se cuvine să susţin cu toată dîrzenia este că, de vreme ce sufletul, nu-ncape îndoială, e nemuritor, soarta şi sălaşurile lui vor fi cam aşa cum am spus. Crezînd asta, cred că merită să îţi asumi oarecare risc. Căci e un risc frumos şi tot ce ţine de el trebuie să ni-l repetăm ca pe o incantaţie. Iată de ce zăbovesc de atîta vreme asupra mitului[722]. În orice caz, ţinînd seamă de acestea, omul care, de-a lungul vieţii, şi-a e
luat rămas bun de la plăcerile şi de la podoabele trupului, pe care le socotea străine de el şi dăunătoare, omul care, dimpotrivă, şi-a dat toată silinţa să înveţe ceva, care, în loc de podoabe străine, a vrut pentru sufletul său podoabele sale adevărate: cumpătarea 115 a
şi dreptatea, curajul, libertatea şi adevărul, omul acesta trebuie să aibă încredere în soarta sufletului[723]. El aşteaptă astfel pregătit, gata să pornească pe drumul către Hades îndată ce o să-l cheme soarta. Voi, Simmias, Cebes, ceilalţi, voi, fireşte, veţi porni şi voi cîndva, fiecare, pe acest drum, dar nu acum.
(Apoi, cu o bruscă schimbare de ton)

Cît despre mine iată, ceasul a venit şi, cum ar zice un erou de tragedie[724], soarta mea mă cheamă. Mai e foarte puţin şi trebuie să merg să îmi fac baia: cred că e mai bine ca, înainte de a bea otrava, să mă spăl, să nu mai dau femeilor de lucru cu spălarea unui leş[725].

CRITON Fie cum zici, Socrate, spune însă ce b
anume dispoziţii laşi, acestora sau mie, cu privire la copiii tăi sau la orice altceva? Ce să facem oare ca să-ţi fie în măsura cea mai mare de folos?

SOCRATE Nu vreau să faceți decît ceea ce v-am spus mereu, nimica altceva: să aveți grijă de voi înșivă. Și atunci totul va fi bine și pentru mine și pentru-ai mei și pentru voi, chiar dacă acuma nu făgăduiți nimic. Dimpotrivă, dacă nu aveți grijă de voi, dacă nu veți voi să trăiți mergînd pas cu pas pe urmele celor vorbite de noi și altădată și acum, atunci oricîte și oricît de tari făgăduințe ați face acum, ele vor fi zadarnice[726].

c CRITON Desigur, ne vom strădui din răsputeri să facem cum spui tu. Am vrea însă să știm și cum ai vrea să te înmormîntăm.

SOCRATE Întocmai cum doriți. Firește însă, numai dacă izbutiți să mă prindeți, dacă nu vă scap[727]. *(Spunînd asta începu să rîdă potolit și, întorcîndu-se spre noi, adăugă)* Nu reușesc cu nici un chip să îl conving pe Criton că eu, Socrate, sînt acesta de acum, care stă de vorbă cu voi, care încearcă să păstreze bunul șir al celor spuse. Pentru el, Socrate este însă cel pe care o să-l vadă peste-un ceas ca pe un trup fără viață și despre care, iată-l, mă întreabă cum anume
d să-l îngroape. Iar ceea ce m-am ostenit să vă înfățișez pe larg acum, că, după ce voi bea otrava, nu voi mai fi aicea, lîngă voi, ci voi pleca spre acele neștiute bucurii ale preafericiților[728], acestea toate el le socotește vorbe spuse doar așa, ca să vă liniștesc pe voi și totodată să mă liniștesc pe mine. Astfel că vă rog să fiți chezași față de Criton tocmai pe dos decît se gîndea să fie el chezaș înaintea judecătorilor mei. El afirma, sub jurămînt, că n-o să plec[729]; voi,
e tot sub jurămînt, încredințați-l că, odată mort, n-am să rămîn aici, că voi pleca. Poate așa lui Criton o să-i fie mai ușor cînd o să vadă trupul meu ori ars, ori îngropat și n-are să se supere prea tare la gîndul că îndur chinuri cumplite, nici nu va spune, în cursul funeraliilor, că pe Socrate îl expune, pe Socrate îl petrece, pe Socrate îl îngroapă. Căci, să știi bine, Criton, bunul meu, reaua folosire a cuvintelor nu este numai o greșeală de limbă, ci și un chip de a face rău sufletelor[730]. Așa că tu să fii voios, să-ți spui că nu pe mine mă îngropi, ci numai trupul meu,

și să-l îngropi cum ți-o plăcea ție mai mult și cum vei socoti mai potrivit cu obiceiul. 116 a

După acestea Socrate s-a ridicat și a trecut în altă încăpere, să se spele. Criton l-a urmat, spunîndu-ne să așteptăm acolo.

Și am așteptat, vorbind între noi despre ce auzisem, cîntărind iarăși gînduri și, din cînd în cînd, căindu-ne pentru cîtă nenorocire putuse să se-abată peste noi, socotind că pierdem nimica mai puțin decît un tată și că de-acuma înainte ne vom petrece zilele orfani.

Socrate, dincolo, și-a făcut baia, apoi i-au fost b *aduși copiii (avea doi băieți încă mici și unul mai mare), au venit femeile din familie și, în prezența lui Criton, a stat cu ele de vorbă și le-a făcut ce recomandări avea să le facă, apoi le-a spus să se retragă, împreună cu copiii, iar el s-a întors între noi.*

Lipsise mult și soarele era acum aproape de apus[731]. *Socrate, îmbăiat, se așeză, dar n-a apucat bine să schimbe cîteva vorbe cu noi că slujitorul Celor Unsprezece s-a și înfățișat la el*[732].

SLUJITORUL Măcar de tine nu voi avea să mă c
plîng, ca de alții care, cînd vin să le aduc otrava, căci așa este porunca, se mînie pe mine și mă umplu de blesteme. Tu, însă, am văzut eu bine în toată vremea asta, ești, dintre toți cîți au venit aici, omul cel mai generos și mai blînd și mai nobil. Sînt încredințat că nici în clipa asta nu pe mine te vei supăra, ci pe aceia care te-au adus aici. Și-acuma, rămas bun, doar înțelegi ce veste îți aduc. Și încearcă să înduri ce ai de îndurat cît poți mai bine. *(Și, podidit de plîns,* d
s-a întors să iasă).

SOCRATE *(ridicînd ochii spre el)* Și ție, rămas bun[733]! Vom face precum zici. *(Și, adresîndu-ni-se nouă:)* Ce om cu frumoase purtări! Tot timpul cît am stat aici a venit pe la mine și cîteodată stătea de vorbă cu mine, ca omul minunat care se află; iar acum, cu cită generozitate varsă lacrimi pentru mine! Dar, haide, Criton, să-i dăm ascultare. Dacă este pregătită, să aducă cineva otrava. Iar de nu, s-o pregătească cel ce are grija asta.

e CRITON Stai, Socrate, din cîte văd, soarele încă luminează munții. Iară, din cîte știu, unii au băut otrava multă vreme după ce li s-a spus s-o facă și încă după ce-au mîncat și au băut îmbelșugat sau chiar s-au bucurat de dragostea pe care mai doreau s-o facă. Hai, nu da zor, e încă timp destul.

SOCRATE Este firesc ca cei de care spui să fi făcut toate acestea, închipuindu-și că se-aleg cu vreun folos, iar dacă eu nu am să fac nimic din toate
117 a astea este de asemenea firesc, de vreme ce socot că n-am nimic de cîștigat luînd otrava cîteva clipe mai tîrziu. Cel mult ca să mă simt, în propriii mei ochi, ridicol, că mă agăț așa de viață, zgîrcindu-mă cu ceva care de fapt s-a isprăvit. Haide, ascultă-mă și fă ce te-am rugat!

La acestea, Criton a făcut un semn către un slujitor care-i stătea în preajmă, iar acesta ieși și, zăbovind o vreme, se întoarse cu cel care urma să dea otrava. O aducea, pregătită, într-o cupă.

SOCRATE Ei bine, dragul meu, tu te pricepi la treaba asta, spune-mi ce să fac.

SLUJITORUL Nimic alta decît să bei și după a-
b ceea să te plimbi pînă ce ai să-ți simți picioarele îngreunate. Atunci întinde-te, iar ce urmează vine de la sine.

Și îi întinse lui Socrate cupa, care o luă. A luat-o, Echecrates, cu un calm perfect, fără nici un tremur, fără nici cea mai mică alterare a culorii sau a expresiei chipului, și, țintuindu-l pe acela cam pe sub sprîncene, cu știuta lui privire ca de taur[734]*:*

SOCRATE Spune-mi, te rog, libațiuni se pot face sau nu din băutura asta?[735]

SLUJITORUL Noi pregătim numai atît cît credem că ajunge de băut.

SOCRATE Înțeleg. Dar măcar e îngăduit — și este
c chiar o datorie — să adresăm o rugăciune zeilor pentru buna noastră petrecere de aici în cealaltă lume. Asta îi rog și fie ca așa să se întîmple.

După cuvintele acestea, fără șovăială, fără stîngăcie, fără tulburare, goli cupa.

Pînă în această clipă, cea mai mare parte dintre noi izbutisem să ne ținem, de bine de rău, plînsul.

Acuma, însă, văzîndu-l că bea, că a băut, n-a mai fost chip. N-am fost în stare să mă stăpînesc nici eu, au prins să-mi curgă lacrimile valuri pe obraz. Acoperindu-mi fața, mă sleiam de plîns, dar nu-l plîngeam pe el, nu, mă plîngeam pe mine, nefericirea mea de a vedea că pierd un prieten ca acela. Chiar mai curînd d
ca mine, Criton, văzînd că nu își poate ține lacrimile, s-a sculat să plece, iar Apollodoros, care și pînă atunci plînsese fără încetare, acuma începu să hohotească de durere și mînie, în așa hal că toți care ne aflam acolo am simțit că inima ni se zdrobește, în afară de Socrate.

SOCRATE Ce purtare e aceasta, oameni de mirare! Și eu care le-am gonit pe femei tocmai să nu ajungă să își piardă astfel firea. Căci eu așa am învățat, că se cuvine să murim în reculegere și pace[736]. Hai, e
liniștiți-vă, și fiți stăpîni pe voi.

Cînd l-am auzit așa, ne-am liniștit și-am izbutit să ne oprim din plîns.

In acest timp Socrate se plimba, pînă l-am auzit spunînd că simte o greutate în picioare[737]. Atuncea s-a întins pe spate, cum îl sfătuise omul. Iar acesta îi atingea din cînd în cînd picioarele, să vadă ce-i cu ele. Apoi i-a strîns cu putere degetele de la un picior, întrebîndu-l dacă simte. Socrate a răspuns că nu. După aceea l-a strîns ceva mai sus, de pulpe, și după- 118 a
aceea tot mai sus, arătîndu-ne astfel cum se răcea mereu mai mult și cum înțepenea. Continuînd să îl atingă, ne-a explicat că, atunci cînd o să fie și inima cuprinsă, va muri. Răceala îi ajunsese aproape pînă către mijloc, cînd Socrate, descoperindu-și fața un moment (căci și-o acoperise), spuse vorbele acestea, care-au fost cele din urmă.

SOCRATE Criton, îi sînt dator lui Asclepios un cocoș, vă rog să nu uitați să i-l dați[738].

CRITON Da, așa vom face. Gîndeşte-te, mai ai ceva de spus?

La întrebarea asta însă n-a mai fost răspuns. După cîteva clipe l-a scuturat un fior și paznicul i-a descoperit fața: privirea devenise fixă. Criton, văzîndu-l așa, i-a închis gura și ochii.

Aceasta fost-a, Echecrates, moartea prietenului nostru. Un om despre care putem spune fără șovăială că, dintre cîți am cunoscut în vremea lui, a fost de bună seamă cel mai bun și, îndeobște, cel mai înțelept şi cel mai drept.

NOTE

1 *Autos* („chiar tu"/„chiar eu"). În opinia lui Loriaux, evidențierea formei pronominale *autos* (poziție emfatică și repetare) ne îndreptățește să considerăm că mărturia ar fi autentică. Problema autenticității este însă mai puțin relevantă la nivelul întregului dialog (cf. *L. pr.,)*. Ca element de deschidere, pronumele *autos* are în primul rînd funcția de a instaura *convenția* narativă. Aici, ca și în *Banchetul*, introducerea ordonează planurile discursului ca pe niște momente diferite între polii unei comunicări. Verbul de prezență *paragignesthai* („a fi de față"), frecvent în această secțiune, face parte de asemenea din seria elementelor de integrare. Ele vor modifica, treptat, convenția lecturii.

2 Replica are funcția unui proemiu pentru întregul dialog. În succesiunea lor, cele două întrebări indirecte ale lui Echecrates pregătesc a) teoria generală a sufletului și b) tema armoniei necesare între gîndire și act — care, la nivelul demonstrativ al discursului, constituie „verificarea" acestei teorii.

3 Opoziția între doi poli ai comunicării începe să se contureze aici a) prin folosirea direcționalului (*Athenaze*, „*la* Atena") și b) prin faptul că apelativul *xenos* („străin"), care se aplică pretutindeni neatenienilor (cf. și 59 c), denumește aici, dimpotrivă, orice persoană care vine din Atena. Din punctul de vedere al lui Echecrates spațiul narațiunii este Phlius, iar din punctul de vedere al lui Phaidon spațiul narațiunii este Atena.

4 „Să ne lămurească" *(saphes ti angeilai)*. Atragem atenția asupra numeroaselor ocurențe ale adverbului *saphes* („clar", „limpede"), alături de alți termeni cu sens denotativ puternic *(akouein, angellein, phrazein, pynthanesthai)* care au în comun ideea transmiterii de informație: frecvența lor este specifică tragediei.

5 „Otrava". Spre deosebire de alte dialoguri, Platon evită aici uzualul *koneion* („cucută"), înlocuindu-l prin

pharmakon („otravă", dar şi „leac"): *medicamentum pro veneno* (D. L., II, 135; cf. Wohlrab). Acest eufemism încearcă să ascundă contrastul dintre discuţiile ulterioare despre moarte şi evenimentul însuşi al morţii lui Socrate.

[6] Ar fi fost bine ca Echecrates să se fi arătat mai puţin ştiutor: deţinem foarte slabe informaţii în legătură cu procesul lui Socrate. Dar refuzul său exprimă, în mod evident, intenţia de a cuprinde materialul acestui dialog între anumite limite. Dealtfel, una din ipostazele discursului va fi pledoaria — prin care Platon tindea să anuleze sentinţa împotriva lui Socrate şi să conteste relevanţa întregului proces.

[7] Adică treizeci de zile — după informaţia lui Xenofon (*Mem.*, IV, 8, 2). „Mirarea" lui Echecrates joacă rolul unui element din metatext deoarece ea solicită relatarea explicită a unei tradiţii locale. În realitate ea nu este decît un pretext pentru incursiunea mitică (58 b—c) ce va juca, la rîndul ei, un rol analog la nivelul următor: pregătirea temei lui Apollon.

[8] „A fost o întîmplare"... „soarta a vrut"; în text, *tyche tis... etyche gar (fors quaedam... forte enim accidit* — Wohlrab, *ad 1.*). Paronomasia i-a izbit şi pe antici (Simp., *In Ph.*, 79 etc.), după cum se remarcă în comentariile moderne. Traducerea nu poate conserva figura etimologică din original. Ea redă în schimb ambele înţelesuri aici posibile (Loriaux) ale conceptului de *tyche:* pe acela obişnuit — „coincidenţă", „întîmplare" (cf. Wohlrab, Burnet, Casini) — şi pe acela paradoxal — „voinţă divină", „pronie", „soartă" (cf. Hackforth). Se poate face o legătură între prezenţa lui Apollon şi un anumit gen de „eficacitate" divină, conţinut în *tyche, tynchanein* etc. (cf. A. Zimmermann, *Tyche bei Platon*, Diss., Bonn, 1966).

[9] Platon se referă la un episod dintr-o lungă suită de ceremonii, dedicate anual naşterii lui Apollon. Ele se numeau *Delia* pentru că, după tradiţie, acest miracol se întîmplase la Delos. În relatarea lui Phaidon se inserează acum expresii din tehnica ritualului.

[10] Executînd, pentru a treia şi ultima oară în istoria mitică a Atenei, un ordin care figura printre condiţiile

de pace ale regelui Minos și care era menit să răzbune moartea fiului său Androgeu. Se cerea ca intervalul să fie de nouă ani, iar victimele în număr de paisprezece. Atenienii credeau într-adevăr că vasul trimis în fiecare an la Delos este o relicvă sacră: ei „au păstrat pînă în vremea lui Demetrios din Phaleron (= 317—307) corabia cu treizeci de rame pe care călătorise el (= Teseu) împreună cu ceilalți tineri; părțile putrezite de vreme le-au aruncat, punînd în loc unele mai puternice". (Plu., *Thes.*, XXIII).

11 În text, *tous dis hepta ekeinous,* adică, așa cum interpretează Wolf, „acei faimoși de două ori șapte". Vezi Vg., *Aen.*, VI, 14—33 (Couvreur, *ad l.*). Exprimarea lui Platon este așadar mai puțin explicită decît la început. Acest detaliu situează „nedumerirea" lui Echecrates la locul ei cuvenit în ierarhia verosimilului, dovedind cît de familiarizat era publicul lui Platon cu astfel de istorii. Tradițională sau nu, formula ilustrează predilecția lui Platon pentru o segmentare matematică a spațiului, în care dublul și elementul doi joacă un rol fundamental [cf. și C. Froidefond. *La double fraternité d'Étéocle et de Polynice (Les Sept contre Thèbes,* v. 576—579), în „REG", 1977, 211—222].

12 „Juraseră". Forma verbală *euxanto,* care apare în text, are rezonanțe homerice (cf. mai ales Il., I, 43, care se referă de asemenea la Apollon). Gestul de rugă conține un simbolism arhaic: obligativitatea anumitor mișcări constituia o garanție de eficacitate. (Pentru descrierea caracterului său contractual, cf. L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce ancienne,* Maspéro, Paris, 1975).

13 „Solie"; în text, *theoria* — termen tehnic și ritual: „legatio h.e. legati homines nomine publico missi ad sacra peragenda festosque dies concelebrandos" (Ast-*ad l.*). Ceremonia lui Apollon este atestată a) ca festivitate anuală (de ziua nașterii lui Apollon) în luna Thargelion și b) din patru în patru ani, în luna Anthesterion. Pentru raportarea acestor date la momentul morții lui Socrate (mai 399), cf. E. Villa, *ad. l.*

14 În text, *kathareuein ten polin kai demosiai medena apoktinnynai.* Adverbul *demosiai* — „în numele" (sau „pe

banii") „statului", Chantraine, 274 — este legat de consolidarea tradiţiei democratice (cf. Hdt., I, 30; Ar., *Av.*, 396; D., 22, 20 etc.). În schimb, verbul *kathareuein* („a purifica") şi întreaga lui familie au un sens religios consacrat prin tehnica ritualului (*Il.*, XXII, 462 etc.). Expresia *kathareuein ten polin* (*litt.* „a purifica o cetate") evocă aşadar actul colectiv al expierii ca pe un moment obligatoriu în evoluţia riturilor cetăţii democratice. Prin folosirea ei, Platon se integra în mentalitatea tradiţională. (Cf. Plu., *Sol.*, XII: „(Epimenide) a iniţiat cetatea (în misterii) şi a consacrat-o prin ceremonii, acte de purificare colectivă şi aşezăminte sacre şi cînd ea a început să se plece la glasul dreptăţii şi să se arate încrezătoare în solidaritatea cetăţenilor, i-a întemeiat instituţiile").

[15] „Înapoi" *(deuro):* adică la Atena, deşi personajele din acest plan al naraţiunii se află la Phlius. Fraza conţine trei segmentări ale duratei: din punct de vedere a) al anteriorităţii (*epeidan,* „după ce", „din clipa în care"); b) al simultaneităţii (*en chronoi toutoi,* „în acest răstimp"); c) al posteriorităţii (*prin an...,* „pînă ce nu"). Preocuparea de a circumscrie timpul joacă un rol deosebit în sintaxa acestui discurs.

[16] „Potrivnice": în text, *apolabontes.* Verbul *apolambanein* are un sens tehnic şi arată că o corabie nu poate înainta din pricina vîntului (cf. Hdt., II, 15; Th., VI, 22 etc.). Revine întrebarea dacă ocurenţele verbului *tynchanein* (redate, în traducere, prin „uneori", „s-a nimerit" etc.) evocă scurgerea indiferentă a timpului sau, dimpotrivă, sugerează ideea unei „potriviri" divine.

[17] Această frază deţine o poziţie deosebită în discurs datorită caracterului ei totodată analitic şi rezumativ: elemente care, în mod obişnuit, ar trebui să informeze capătă aici un statut simbolic. În felul acesta, Platon izolează prima menţiune a lui Apollon cu ajutorul limitelor de frază, anticipînd importanţa acestui motiv.

[18] Această primă parte a dialogului conţine referiri, expresii şi aproximări constante ale timpului şi ale duratei, dar fără ca vreo analiză să separe planurile cronologice.

Procedeul aruncă o lumină asupra gradului de deschidere a dialogului. În legătură cu tripla relație între data procesului lui Socrate, anul redactării lui *Phaidon* și momentul implicat în narațiune, cf. *L. pr.*

[19] Funcția introducerii este să apropie personajul lui Socrate pînă la a-l face prezent (cf. *L. pr.*). S-au relatat pînă acum *împrejurările* morții lui Socrate; de aici încolo discursul se va îndrepta asupra *faptului* ei. (Pentru aducerea narațiunii, dintr-un trecut apropiat, în ziua execuției, cu ajutorul determinativului *auton*, cf. Wohlrab, Ferrai etc.). Această trecere se realizează prin diverse simetrii: aceeași segmentare a spațiului narativ — *ta lechthenta/ta prachthenta* („ce vorbe s-au rostit și ce s-a petrecut"; cf. și 57 a și n. 2); reluarea anumitor structuri lexicale (verbul de prezență, folosirea pronominală a apelativului *aner*, adverbul *saphes* etc.). Paralelismul construcției conferă acestei succesiuni marcate trăsăturile unui raport de opoziție.

[20] „Magistrații": *hoi archontes.* E vorba despre Colegiul Celor Unsprezece *(hoi hendeka)* aleși prin tragere la sorți *(kleroi)* la Atena (Arist., *Ath.*, 52, 1). Data înființării acestei instituții este nesigură (509 î.e.n., anul reformei clisteniene — sau chiar mai înainte). În dreptul atic, funcția acestor magistrați avea 1) un aspect penitenciar — erau administratori de închisoare sau, după cum se exprimă Flacelière, „șefi ai poliției" — și 2) un caracter juridic, însă limitat la cîteva categorii de procese: furt, proprietate, denunț prin „urmărire" *(endeixis)* și probabil prin *apagoge* și *ephegesis* (împărțind această ultimă însărcinare cu tesmoteții). Procesul lui Socrate se bazase pe un „text al acuzării" (*enklema*, Pl., *Ap.*, 24 b) plin de neclarități formale. În lipsa unei mărturii directe, se poate deduce că Socrate „a fost judecat pentru crimă împotriva statului; din punct de vedere tehnic, aceasta era, în consecință, o *graphe* (un proces public) și anume, așa cum se specifica mai departe în procedură, o *graphe asebeias* (un proces public de impietate)". (L. Dyer, *Plato. Apology and Crito,* Boston, 1885, p. 23 sq.). Așadar nu se poate ca acest proces să fi fost înaintat Colegiului Celor Unsprezece. Calitatea în care ei îl supravegheau pe Socrate este. fără în-

doială, aceea de „directori ai închisorii“ *(desmophylakes)*. Acesta era un titlu înalt din punct de vedere ierarhic, dar se bucura de o impopularitate corespunzătoare (X., *H.G.*, II, 3, 54 etc.; cf. şi *infra*, 85 b).

[21] Faptul că Phaidon nu i se adresa lui Echecrates numai, ci unui grup — aşa cum rezultă din forma de plural a pronumelui (*hemin;* cf. *infra, hymin*, „să *vă* istorisesc“) completează paralelismul planurilor naraţiunii: Phaidon în faţa pitagoreilor din Phlius repetă paradigma lui Socrate în faţa discipolilor şi prietenilor săi.

[22] În text, *diegesasthai.* Datorită lui Platon, verbul *diegeisthai,* atestat de timpuriu cu sensul lui curent „a descrie“, „a povesti în amănunt“ (Heraclit. B 1 etc.), a cunoscut o evoluţie interesantă în teoria genurilor. Noţiunea de narativitate *(diegesis)* se precizează pe de o parte prin opoziţie cu conceptul de *mimesis* (imitaţie) şi, pe de altă parte, paralel cu desprinderea unor categorii secundare în cadrul dihotomiei *epos/melos,* care a dominat teoria literară greacă. Raportul între *mimesis* şi *diegesis* (imitaţie/naraţiune) a început prin a transpune, aşadar, opoziţia unor criterii practice, de conţinut, în domeniul tehnic şi abstract al mecanismelor expresiei. Menţinîndu-se însă ca un dublet al raportului iniţial *(epos/melos)*, el a generat o serie de confuzii terminologice (a se vedea sintagma *diegematike mimesis* la Arist., *Po.*, 1959 a 12, b 36 etc.; aşa se explică şi simplicitatea clasificărilor ulterioare — cf., de ex. Proclos, în sec. V e.n.). Platon este singurul care a descris opoziţia mimetic/diegematic din punct de vedere al pertinenţei în interiorul unui sistem literar posibil (*R.*, 392 d—394 d). El a creat astfel premisele unei abordări teoretice care nu a fost însă continuată. Din această perspectivă, faptul că Phaidon foloseşte forma *diegesasthai* pentru a-şi caracteriza discursul devine semnul unei anumite interiorizări a procesului literar. Ea se cere raportată la construcţia întregului dialog, adică la alternanţa mimetic/diegematic — pe care Platon o ilustrează aici fără să o discute. (Notăm o folosire similară a aceluiaşi verb în *Prt.*, 310 a).

[23] În greceşte, *to memnesthai* (*litt.*, „faptul de a-mi aminti“). Ocurenţele verbului *mimneskein* se cuvin a fi re-

marcate, împreună cu ale tuturor derivatelor de la radicalul „memoriei“ sau „amintirii“, deoarece, prin semnificațiile lui periferice în textul lui Platon, el trimite invariabil la teoria reminiscenței (*anamnesis* — cf. *infra*, 72 e sqq.). Trăsătura mnemotehnică introduce deci o a doua determinare fundamentală în discurs. Ea conferă trăsăturii diegematice adîncimea unui nou raport, de tipul *mythos/logos*, ale cărui limite se vor fixa pînă la sfîrșitul introducerii.

[24] „Cea mai mare bucurie“. Traducerea redă în felul acesta superlativul lui *hedys*. Remarcăm, ca pe un fapt excepțional, echivalența posibilă între radicalul plăcerii (*hedy-*) și ideea pe care o exprimă rom. „bucurie“.

[25] Nu împărtășim opinia că acest pasaj ar deschide o nouă „parte“ din introducere (Loriaux). Ca segment de discurs, el corespunde întocmai răspunsului de la 58 a—c, fiind determinat de întrebări față de care se află în același raport.

[26] „Am simțit un lucru uimitor“: *thaumasia epathon*. Limba greacă reunește mirarea și admirația într-un semnificant comun: *thauma*. Platon a transformat această particularitate într-un instrument pentru exprimarea caracterului paradoxal al revelației.

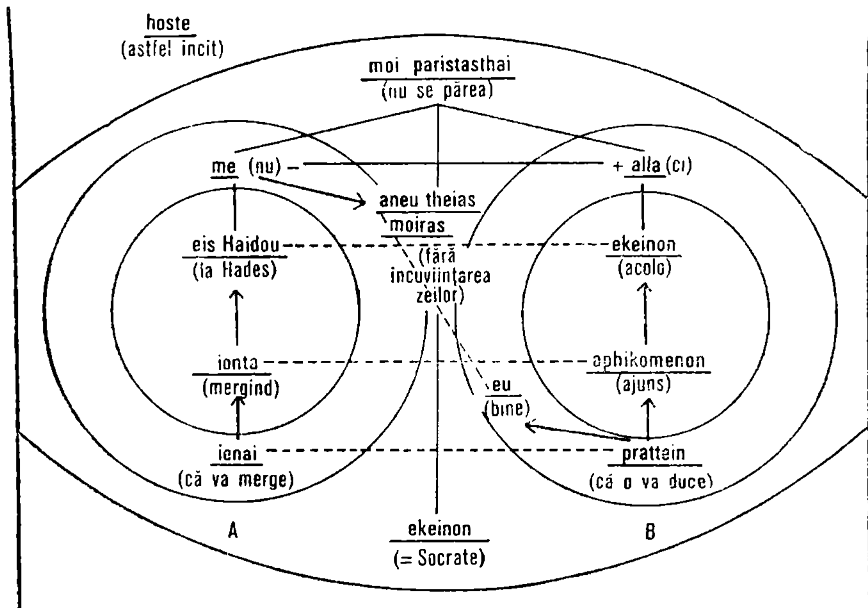
[27] Sintagma *thanatoi paristasthai* (*litt.* „a fi la căpătîiul cuiva în ceasul morții“) pune în joc un ansamblu de reprezentări care ținea de lumea arhaică a riturilor de îngropăciune. Mila, bocetul etc. fac parte într-adevăr din scenariul morții unui prieten; dar Socrate era mai mult decît atît. Acest context este menit să creeze o tensiune între statutul simbolic al filosofului și iminența morții lui Numeroasele ocurențe ale verbului *paragignesthai* în introducere culminează într-un simbolism funerar: ducîndu-se în ultima zi să-l vadă, cu toții aveau sentimentul că Socrate este mort.

[28] „Fericit“ (*eudaimon*). Această descriere a „fericirii“ (*eudaimonia*) pare să evoce o imagine tradițională de tip eroic, care era frecventă în lirica arhaică (cf. de pildă, pentru adverbele *adeos* și *gennaios* — *litt.* „fără teamă“ și „cu noblețe“, *i.e.* „cu curaj“ — motivul războinicului care

moare tînăr). Perplexitatea lui Phaidon atestă însă o transformare în structura acestei mentalități: pentru Platon, „starea de har" *(eudaimonia)* rezulta dintr-un anumit raport între „cunoaștere" și „moarte". (În ceea ce privește *eudaimonia* ca expresie a cunoașterii, cf. Friedländer, 70—71). Importanța excepțională a temei *eudaimon* aici (Archer—Hind) nu poate fi separată, credem, de celebrul motiv al *daimon*-ului lui Socrate. Ea se manifestă sub două aspecte: a) selecția lexicală. Față de sinonimele *makariotes* („fericirea" ca o conștiință de sine a divinității — *Lexikon der Alten Welt*) sau *eutychia* („buna reușită" — *op. cit.*), compușii *eudaimon* și *eudaimonia* („fericire" sau „faptul de a fi ales") reprezintă „o serie de tip posesiv care se referă cel mai adesea la soarta pe care destinul o face oamenilor" (Chantraine, 246); b) poziția. Textul original se compune dintr-o singură frază, în care Phaidon a telescopat agentul și subiectul „uimirii" sale, astfel încît funcția acestuia din urmă să treacă, de la persoana naratorului (*egoge*, „eu"), asupra lui Socrate. Centrarea enunțului în jurul noului subiect este marcată în original prin poziția inițială a termenului *eudaimon* („fericit"; cf. și repetițiile care încadrează fraza: *eleos eiseei/eleeinon eiseei* — „(nu) mă cuprinde nici un fel de milă"/„(n-)am fost cuprins de milă"; *oute gar/oute an* — „că nu"/„dar nu... nici").

29 „Este un dar al zeilor". Phaidon intensifică efectul expresiei *theia moira* („sortire divină" etc.), exprimîndu-se printr-o dublă litotă: *me... aneu theias moiras* (*litt.* „*nu*... *fără* [ca acest fapt să vină dintr-]o împărțire a zeilor"). Caracterul emblematic al sintagmei *theia moira* s-a impus încă din antichitate, așa cum o dovedesc diversele interpretări și transpuneri ale acestui pasaj (X., *Ap.*, 32; Cic., *Tusc.*, I, 29, 7 etc. — cf. Ferrai, *ad l.*). Pentru Burnet, ea își conservă în exclusivitate caracterul religios, dar evidența altor texte (X., *Mem.*, 2, 3, 8; Arist., *E. N.* 1099 b 10) o impune ca pe o expresie colocvială (Von Camp—Canart). Nu este singurul loc în care Platon întrebuințează sintagma *theia moira* (cf. *Men.*, 99 e; Ap., 33 c). Nu știm însă dacă a creat-o el însuși. (Cf. și P. Impara, „Proteus", 1973, 41—56).

[30] Termenului „călătorie" îi corespund, în text, două forme ale verbului „a merge": *ionta* (care face parte din subiect) și *ienai* (predicat). Este prima formulare a celei mai importante izotopii din *Phaidon:* moartea-călătorie. Apariția ei grupează elementele din enunț într-un sistem de relații care poate fi tradus astfel:



2

Paralelismul negativ dintre cele două structuri ale enunțului are la bază relația dintre *călătorie* (A) și *capătul* ei (B) — care este o relație de răsturnare (cf. n. 175). Întregul discurs va oscila între aceste două lumi posibile.

[31] În text, ***en toi paronti penthei.*** Phaidon nu rostește nici cuvinte legate ***direct*** de moarte (fapt remarcabil), însă face o sugestie în acest sens prin substantivul *penthos* („durere", „jale", uneori „doliu"). Se crează astfel o ambiguitate între folosirea metonimică („doliu" > „moarte") și sensul comun al lui ***penthos:*** „suferința" *(supra)* și „jalea" fac parte din scenariul ritual al morții. Punîndu-le mărci diferite (—milă/+jale), Platon îl scoate din rîndul oamenilor obișnuiți pe Socrate (care este obiectul lor).

[32] În text, *en philosophiai onton* (*litt.* „a fi în filosofie"; hiperbat — Curtius). Datorită numărului mare de ocurenţe, această formulă redă cel mai bine, credem, imaginea şcolii filosofice aşa cum a impus-o Platon. Paradigma cercului de discipoli o constituia, pentru orice grec, „clubul" lui Pitagora. Ea se caracterizează atît prin statutul privilegiat al grupului cît şi prin existenţa unor coduri restrictive foarte puternice şi, de aceea, poate fi raportată la modelul hetairiilor arhaice (caste de vîrstă, caste profesioniste etc.). Formula *en philosophiai einai* are proprietatea de a crea o relaţie aproape materială între termenii cei mai abstracţi; prin aceasta, ea transferă în domeniul cunoaşterii o trăsătură religioasă a confreriilor arhaice: intimitatea (*koinonia*) între membrii grupului. Astfel descrisă, uniunea între discipoli şi maestru conţinea pe de altă parte o polemică implicită la adresa sofiştilor, a căror conduită în interiorul „şcolii" avea un caracter tehnic, iar în afara ei — un aspect comercial.

[33] *Apollodoros* din Phaleron, obscur discipol al lui Socrate — cunoscut, se pare, pentru fanatismul (X., *Mem.*, III, 2, 17) mai curînd decît pentru capacităţile lui (X., *Ap.*, 28; Plu., *Cat. Mi.*, 46 etc.). Dilema acestui personaj conţine un *pattern* de tragedie: „sub umilinţa în care se învăluia transpare trufia de a-şi imita maestrul" (Ferrai, *ad l.*). Porecla *ho manikos* — „exaltatul" — susţine această interpretare. (Aici, intensivul care îi însoţeşte numele se află într-o poziţie care arată întotdeauna un *climax* — Denniston *apud* Loriaux, *ad l.*). Cazul său poate aminti de Aias al lui Sofocle. În *Banchetul*, Platon îl va alege drept narator.

[34] Eschine socraticul şi Antistene cinicul sînt aici singurii cu adevărat însemnaţi dintre atenieni (cf. *L. pr.*; dar numele celui de-al doilea lipseşte din unele manuscrise, iar editorii nu au putut ajunge la o concluzie sigură). — *Critobulos:* personaj distins, cunoscut cel mai bine între fiii lui Criton — în mare măsură datorită frumuseţii sale, se spune, remarcabile: Cf. X., *Smp.* şi *Oec.*, etc. — „Tatăl său": *Criton.* Dialogul care îi poartă numele a impus figura prietenului modest, practic şi atent. Prin caracterul digresiv al spuselor sale, el se va deosebi aici de ceilalţi (care sînt angajaţi numai în discuţia despre suflet). Criton reprezintă

polul opus pe o axă semantică principală, în calitatea sa de *helikiotes kai demotes* („camarad de vîrstă și concetățean din același dem“) al lui Socrate. Relația Socrate/Criton nu se va stabili la nivelul *discursului*, ci la nivelul gestual al comportamentelor. — *Hermogenes:* fiul lui Hipponicos și fratele lui Callias; singurul descendent sărac al unei familii din cele mai de vază (Pl., *Cra.*, 386 sqq. etc.). În *Cratylos*, Platon îl face să susțină teza limbajului natural. A asistat la procesul lui Socrate, arătîndu-se a fi un martor util: de la el, se pare, își deținea Xenofon informațiile. — *Epigenes:* fiul lui Antiphon. Era probabil foarte tînăr în 399. — *Ctesippos* și *Menexenos* erau veri și, după cum rezultă din *Lysis* (206 d), îi legau anumite afinități. Dar numai Ctesippos a intrat în viața politică. Platon îl prezintă ca pe un tinăr talentat și insolent (*Euthd.*, 273 a—b). Despre Menexenos, cf. dialogul cu același nume.

[35] Caracterul excepțional al acestei mențiuni nu ridică probleme legate de adevărul ei — care este incontrolabil — ci de motivarea în text. De asemenea nu putem folosi aici observația că Platon este întotdeauna absent din dialoguri (cu singurele două excepții din *Apologia (Apărarea) lui Socrate:* 34 a 1, 38 b 6), deoarece acest fapt se bazează pe o altă convenție literară. După moartea lui Socrate, discipolii săi s-au împrăștiat în lumea greacă, rememorînd destinul analog al pitagoreilor. Persecuția lor completează tabloul calamităților care devastaseră Atena la sfîrșitul secolului cinci. Platon, care „a avut revelația dezintegrării Atenei prin destinul lui Socrate“ (Freidländer, 8), nu vorbește nicăieri despre curajul și credința celor care au fost alături de maestru în ultimele zile. Dar menționarea insolită a numelui său pare să lumineze brusc un sentiment de culpabilitate ascuns în adîncimea textului. Pentru o interpretare diferită, cf. H. J. Lavely, „Boston Univ. Journal“, XXII, 2, 1974, 32—36.

[36] „Dintre atenieni... vreun străin“: în această enumerare se impune perspectiva atenianului.— Cei mai cunoscuți sînt Eucleides, dialectician din Megara și Aristippos, fondatorul școlii din Cyrene (cf. *L.pr.*) — care lipsea. — *Simmias* și *Cebes:* tineri pitagorei din Theba, probabil discipoli ai lui Philolaos. Amintirea lor nu s-a conservat prin

lucrări filosofice, ci datorită unei admirabile fidelităţi faţă de Socrate: după moartea acestuia viaţa lui Simmias a devenit, se pare, o călătorie comemorativă. Ei sînt interlocutorii principali în acest dialog. „Ficţiunea“ filosofică era mai uşor de pus sub autoritatea unor persoane reale ale căror idei nu erau foarte cunoscute pentru contemporanii lui Platon (cf. şi Loriaux, *ad 1.)*. — *Phaidondas:* făcea parte, probabil, din acelaşi grup; numele său nu mai este atestat nicăieri.— *Terpsion:* cunoscut în primul rînd pentru că se afla în societatea lui Eucleides din Megara. Plutarh consemnează o istorie curioasă legată de el. Naraţiunea din *Theaitetos* este în întregime citită de sclavii acestui filosof. — *Cleombrotos* din Ambracia, necunoscut.

Trădarea celor absenţi avea să fie recuperată printr-o tradiţie ulterioară despre sinuciderea destul de spectaculoasă a lui Cleombrotos în urma lecturii acestui dialog.— „Cam... toţi“: fără îndoială că Platon nu avea de gînd să întocmească un document citînd aceste nume. Se poate chiar ca selecţia lor să fi fost impusă de aceea a cetăţilor, care joacă un rol mai important. Megara şi Theba aveau o tradiţie filosofică ilustră. În schimb, proasta reputaţie a Eginei extinde reproşul absenţei lui Aristippos, care este aproape personal, asupra doctrinelor hedoniste.

[37] Cea de-a treia secţiune a introducerii se va fixa asupra imaginii lui Socrate din ultima zi. Atragem atenţia asupra reluării verbului *diegeisthai* („a povesti“) la începutul ei (cf. *supra,* n. 22).

[38] „Tribunal“ *(dikasterion)*/„închisoare“ *(desmoterion)*. Procesul lui Socrate se desfăşurase într-una din cele zece reşedinţe *(dikasteria)* în apropiere de Agora, deoarece cazul său era de competenţa tribunalelor heliastice (sau populare). În topografia imaginară a *Legilor* (X, 909 a), Phaidon s-ar putea referi aici, dintre cele trei corpuri de închisoare, la aşa-numita „Casă de pocăinţă“ *(sophronisterion)*, care era situată foarte aproape de „Consiliul Nocturn“ *(syllogos nykterinos, loc. cit.)* — şi nu la închisoarea condamnaţilor de Stat (Ferrai), deoarece aceasta din urmă se afla „într-un loc pustiu şi cel mai sălbatec cu putinţă“ (Pl., *op. cit.*). Relaţia de distanţă între tribunal şi închisoare simbolizează o formă particulară a relaţiei între proces şi

moarte care, în cazul lui Socrate, transpunea paradigma Filosofului într-un „limbaj" al evenimentelor.

[39] Reamintim că în lumea greacă închisoarea nu era decît un loc de detenţie — aşadar de *aşteptare*, şi nu de *ispăşire* a pedepsei. Numai în utopiile lui Platon (cf. *Lg.*, X. 909 a sq.) imaginea închisorii este oarecum apropiată de cea modernă (cf. nota lui L. Robin la pasajul citat din *Legile* şi Reverdin, *La religion dans la cité platonicienne*, Paris, 1945, p. 223).

[40] Verbul *hypakouein* (*litt.* „a răspunde") pare să fi avut această accepţiune (*i.e.* „a deschide uşa") şi în afara argou-lui închisorilor, Cf. Pl., *Cri.*, 43 a. Nici pentru „temnicer" nu se foloseşte un termen specializat: *thyroros* înseamnă de obicei „portar".

[41] În acest caz, verbul *parangellein* (*litt.* „a transmite" un ordin sau un mesaj) se referă la un ansamblu de gesturi prescrise, prin care se aducea la cunoştinţă condamnatului — sau i se *dădea semn* — că urmează să fie executat. Scoaterea lanţurilor face parte din această procedură. La nivelul metaforic al discursului, menţionarea ei anticipează a) tema eliberării sufletului (cf. Gallop, *ad l.*) şi b) tema trupului-închisoare. Referitor la Cei Unsprezece, cf. *supra*, n. 20.

[42] *Xanthippe:* împreună cu Apollodoros, ea este personajul cel mai nervos şi nestăpînit (cf. perifraza introductivă comună: „cred că-l cunoşti..." / „o cunoşti de bună seamă").—„Copilaşul": şi anume — după toate probabilităţile — cel mai mic dintre cei trei copii ai lui Socrate: Lamprocles, Sophroniscos şi Menexenos (cf. X., *Mem.*, II, 2, 1; D. L., 1, 2, 6 etc.). Dar formularea *paidion autou* („copilaşul *său*") poate să arunce o rezervă asupra identităţii mamei; sursele sînt extrem de confuze în această privinţă. (Pentru confruntarea lor, cf. Loriaux, *ad l.*).

[43] „A izbucnit în tînguiri"; în text, *aneuphemese:* cf. *infra*, 117 d. Verbul *euphemein* („a rosti cuvinte de bun augur" > „a păstra tăcerea rituală", „a se reculege") face parte din vocabularul religios. — *Aneuphemein* (*litt.* „a pronunţa", „a da un strigăt de bun augur") este un compus

rar, care se găseşte şi în primele versuri ale *Iliadei*. (Pentru alte locuri, cf. Loriaux). El este un *hapax* în textul lui Platon (Ferrai). Înţelegerea sensului exact pe care îl are în acest pasaj a fost îndelung discutată. Se pare că *aneuphemein* nu poate fi aici decît un sinonim eufemistic al lui *threnein* („a se tîngui", „a plînge"; cf. şi notele explicative din *Suda* şi *Lexiconul lui Photios*). Pentru o opinie diferită, cf. Burnet. Pentru *threnos*, cf. *infra*, n. 393.

[44] Comportamentul Xanthippei este acela al unei bocitoare profesioniste (strigătul — *boe* — şi lovirea pieptului — *kope*). Desigur, gestul prin care Socrate îşi îndepărtează soţia nu conţine nici o „teză filosofică" (cf. şi Loriaux). În context, el este mai curînd echivalentul unei atitudini religioase — de felul celei care, de pildă, îl obliga pe Eteocle să pedepsească panica femeilor din cetate (A., *Th.*, v. 165 sqq.). Pe de altă parte, alternanţa între bocet şi cuvînt inteligibil din episodul Xanthippei constituie o primă anticipare a principiului ritmic pe care se articulează acest dialog — simbolizat, de asemenea, prin raportul între *aneuphemein* de aici şi *euphemia* de la 117 d.

[45] Ultimul element din scenariul acestei introduceri constă din descrierea exactă a poziţiei lui Socrate. Cf. şi *infra*, n. 67. Am adoptat interpretarea lui Burnet pentru a traduce construcţia *anakathizomenos eis ten klinen* („săltîndu-se în pat"), care ridică anumite probleme.

[46] „Plăcere" *(to hedy)* / „durere" *(to lyperon)*. Discursul lui Socrate se deschide cu un paradox în stilul apologurilor populare, al pildelor *(ainigmata)* etc. El revine astfel la tema „amestecului" între durere şi bucurie (cf. *supra*, 59 a) cu un răspuns ironic. (Distanţa introdusă de punctul de vedere (*eoiken*, Hackforth) trebuie interpretată, credem, în acest sens). Nu am putea să vedem aici o anticipare a temei contrariilor (Burnet) fără să limităm în mod peremptoriu sensul exclamaţiei lui Socrate. Întreaga lui vorbire din introducerea dialogului este enigmatică. Între această ironie evazivă şi tonul argumentării propriu-zise există un contrast izbitor. Se cuvine să remarcăm, de asemenea, echivalenţa între termenii *atopon* („ciudat", „absurd") şi *thaumaston* („uluitor", cf. şi *supra*, n. 26) pe care o impune această frază, deoarece ea va modifica pe parcurs puter-

nica relaţie sinonimică între *atopon* şi *alogon* („iraţional"). Acest efect l-au consemnat chiar anticii: „*Atopon* (absurd) nu înseamnă numai *alogon* (iraţional), ci şi *thaumaston* (uluitor) şi *paradoxon* (de neconceput). Aşa a spus Platon în *Phaidon*" (din *Lexiconul* aticistului *Thomasus).*

[47] „Fabulă". Folosirea termenului *mythos* referitor la Esop nu trebuie considerată din punctul de vedere al teoriei genurilor (cf. *infra*, 60 d, unde aceleaşi pilde se numesc *logoi*), ci ca o primă aluzie la aporiile limbajului ştiinţific. Pasajul este alcătuit din trei enunţuri: *a)* o sentinţă cu caracter popular; *b)* indicarea „fabulei" *(mythos)* ca element într-un sistem de transformări; *c)* aplicarea acestui sistem asupra lui *(a)*. Dar sentinţa *a)* nu se va transforma în fabulă *(b)*, ci într-un „mit" cu caracter matematic (o variantă posibilă pe tema raportului dintre dublu şi jumătate). Această deviere se poate urmări în vocabular; termenul care înseamnă „cap" *(koryphe)* era folosit şi în matematică, cu sensul de „unghi" (Plb., I, 26 etc.). Pe de altă parte, el se reia (datorită facilităţilor create de uzul catahretic: „cap" > „vîrf", „capăt" etc.) şi îşi modifică funcţia gramaticală în aşa fel încît relaţia singular (*i.e.* „capul" de care sînt legate amîndouă)/plural (*i.e.* „capetele" fiecăreia dintre ele) ajunge să încorporeze o experienţă umană (durere *sau* plăcere) în lumea „mitului" (durere *şi* plăcere; cf. de asemenea sintagma *diallaxai polemounta* („să curme lupta dintre ele"): în primele mituri ontologice, *polemos* (războiul) simboliza alternanţa principiilor contrare în natură). La baza transformărilor se află o anumită distribuţie a paralelismului între verbele *lambanein* („a apuca, a prinde") şi *haptein* („a fi/pune în contact"). Primul este exprimat numai în *(a)* şi prezintă acţiunea din punctul de vedere al agentului — de unde *tis lambanei, lambanein* („o prinzi", „să o apuci") = fapt paradoxal — iar al doilea este exprimat şi în *(a)* şi în *(c)* şi descrie relaţia între termenii consideraţi (*hedy* şi *lyperon*) — de unde *hemmeno dy' onte* (*a:* „deşi două, ar fi prinse ..") = fapt obiectiv, iar *theos synepsen* (*b:* „le-a prins capetele unul de altul")

explicaţie mitică. Cf. şi schimbarea subiectului general: *tis* („cineva") > *theos* („zeul"). Aşadar termenul *mythos* funcţionează ca ax între *(a)* şi *(c)* şi totodată măsoară devianţa întregii secvenţe.

[48] „Versificînd" şi „compunînd" corespund unei singure forme verbale: *enteinas.* Pasajul a fost discutat deoarece nici unul din cele două sensuri ale verbului *enteinein* — „a face versuri" şi „a compune muzică" — nu se potriveşte în întregime: este tot atît de greu de crezut că Socrate se referea la punerea în versuri a unui poem deja făcut sau la punerea pe muzică a unei fabule. Sîntem de părere că cele două complemente determină verbul în mod independent. Dar *enteinein* făcea parte şi din terminologia geometrică a pitagoreilor („a înscrie", Casini), ceea ce poate da un sens mai adînc folosirii lui în acest context. Există mărturia că Socrate ar fi versificat fabule (cf. D. L., II, 5, 42), dar nu şi că ar fi scris un imn către Apollon.

[49] *Euenos* din Paros: poet elegiac şi sofist, contemporan cu Socrate. Răspunsul ironic al lui Socrate, culminînd cu epitetul *antitechnos* (*litt.* „rival", cf. *infra:* „să mă iau la întrecere cu el") arată foarte clar locul său în opinia lui Platon. Cf. şi *Ap.*, 20 b. Ne-au parvenit fragmente din poemele sale.

[50] „Socrate trăia cu atîta intensitate în mediul conversaţiei, încît nimeni nu şi l-ar putea măcar închipui scriind. (...) La Platon, pe de altă parte, faptul — sau necesitatea — de a scrie arată cît de irezistibil era el mînat spre creaţie, adică spre ceva pentru care Socrate nu simţea nici o chemare" (Friedländer, 110). Se află aici un ecou al „diferenţei originare" între maestru şi discipol, care avea să conducă, prin efectul ei prohibitiv asupra lui Platon, la una din cele mai interesante speculaţii despre menirea cuvîntului şi statutul operei literare (*Lg.*, 300 a, 685 a; *Ep.*, II, 314 c, VII, 344 c—d etc. — cf. şi Friedländer, p. 112 sqq.).

[51] „Artă a Muzelor": în text, *mousiken.* Termenul este aproape intraductibil datorită separaţiei care se prezintă în cultura greacă între statutul profesional al artelor *(technai)* şi libertatea filosofiei de a se extinde uneori în domeniul lor. *Mousike* face parte din domeniul lui Apollon şi „se foloseşte adesea pentru a desemna orice lucru asupra căruia prezidau Muzele, căpătînd astfel trăsături de «cultură» şi «umanism»" (Hackforth, 37). Precizăm că rom. „artă" (care conţine şi referirea corectă la „muzică") acoperă numai

partea „tehnică“ a conceptului grec de *mousike*. „Partea lui cea mai nobilă și mai adevărată“ (Loriaux, 40) ar fi ceea ce Platon însuși numea „filosofie“ (*R.*, VIII, 548 b—c) — adică ceva care poate conferi creației un sens independent de materialitatea obiectului creat (spre deosebire de conceptul modern de „artă“).

[52] Socrate invocă 1) un impuls de natură epistemologică (*apopeiras*, „să aflu“) și 2) o obligație religioasă cu caracter contractual (*aphosiosas*, „să dau ascultare zeilor“). Dar motivarea sa prefigurează totodată a) tema *cunoașterii*, care va fi premisa teoretică generală (cf. *L.pr.* și *infra*, 64 c-66 b) și b) tema *purificării*, care va determina atît alternanța ritmică a părților în discurs, cît și convergența secțiunilor demonstrative în planul de adîncime. Platon disimulează, în explicația lui Socrate, problema redactării propriului său dialog. Nuanța dubitativă (*litt.* „dacă nu cumva“ — Loriaux; „în cazul în care“ — Casini) a propoziției din continuare („<să aflu> dacă ...“; în original, incidentă) introduce racursiul autobiografic.

[53] „Toată viața“ (*en toi parelthonti bioi*): Hackforth este de părere că ne-am afla aici „la granița faptului istoric“ (p. 36). Dacă într-adevăr introducerea acestui dialog conține „cea mai fidelă apropiere de persoana istorică a lui Socrate așa cum îl cunoaștem din propriile sale cuvinte“ (Friedländer, 172), trăsătura biografică se explică prin aceea că raportul între Platon și Socrate stătea la baza motivării întregului dialog. Pe de altă parte, între fragmentul din continuare și marele pasaj autobiografic (96 a sqq.) dinamica argumentului final există o afinitate care ține de coerența textului.

[54] Visul se înfățișează așadar ca discurs (*logos* — cf. *elegon*, *litt.* „îmi spunea“), dar este perceput la nivelul simțului comun (*en allei opsei*, „sub înfățișări schimbătoare“). În plan ontologic, el face tranziția între jocul de aparențe al lumii (cf. și Pi., *P.*, VIII, v. 95 sqq.) și stabilitatea adevărului. (Cf. și folosirea tehnică a verbului *phoitan* (*litt.* „a frecventa“) ca predicat al visului obsesiv — Dodds (*apud* Loriaux, *ad l.*). Aceeași invariantă este conținută în funcția epistemologică a mitului platonic (cf. *Lg.*, 803 b).

[55] În text, *mousiken poiei kai ergazou.* Folosirea a două verbe „a face“ — *poiein* şi *ergazesthai* — a ridicat anumite dificultăţi. Unii comentatori îl urmează pe Robin, considerînd construcţia lui *ergazesthai* intranzitivă (cf. Hackforth: „be diligent, and make music“). Dimpotrivă, pentru Verdenius (Dirlmeier, Burnet etc.) complementul *mousiken* determină ambele verbe. Adoptăm această soluţie deoarece: 1) tautologia se poate explica astfel mai bine — *poiei* indică aspectul intenţional („să compui“), iar *ergazou,* aspectul tehnic („să practici“, Loriaux; „să execuţi“, Casini) al aceleiaşi activităţi — şi totodată 2) formula se integrează într-un context dominat de verbul „a face“: *ergazesthai* + *prattein* (valori periferice) / *poiein* (valoare centrală). Din punct de vedere tipologic, această formulă este eterogenă. Socrate vorbea, în mod evident, despre un vis oracular (*chrematismos,* lat. *admonitio,* cf. Dodds, *apud* Hackforth, *ad l.)* în intenţia de a reintroduce tema lui Apollon. Dar absenţa unui intermediar al voinţei divine (cf. de exemplu, *Il.,* II, 1 sqq.) este caracteristică aşa-numitelor vise de incubaţie, pe care le-ar fi avut cei ce dormeau în templul lui Asclepios. Pe de altă parte, tautologia şi imperativul simplu fac parte din inventarul formulelor orale de magie (incantaţie, exorcism etc.).

[56] Comparaţia nu are valoare deosebită deoarece această imagine era uzuală: *currentem, ut aiunt, incitarem* (Cic., *ad Fam.,* XV, 15, 3).

[57] *a)* „Îndeletnicirea mea obişnuită“ / *b)* „în sens obişnuit“. Termenul *demode* (*litt.* „ca toată lumea“) apare numai în *(b),* ca marcă suplimentară care scoate în relief absenţa unei mărci pentru sensul conferit de Socrate *(a)* aceleiaşi sintagme (*mousiken poiein*). Acesta este un procedeu de răsturnare prin care „a face filosofie“ *(a)* devine sens de bază, iar „a compune“ *(b),* sens derivat (de unde şi oscilaţia termenului *demode* între o valoare peiorativă: „ca vulgul“, Casini, una ironică: Bluck, sau una neutră: Hackforth). În realitate, sensul *a)* se întemeiază pe o presupoziţie cu totul izolată de tipul *philosophia* = *mousike.* Ea a fost pusă adeseori pe seama pitagorismului, în care *mousike* > *katharsis* > *philosophia;* dar pitagoreii limitaseră *mousike* la un domeniu faţă de care severităţile lui Platon

sînt infinite: muzica de flaut (*auletike*). Acea „modelare a sufletului“ (*psyches epimeleia*) spre care ţinteau, deopotrivă, *philosophia* şi *mousike* nu datorează pitagorismului, credem, decît o perspectivă comună.

[58] Se întrepătrund în această concluzie două registre ale vocabularului religios: a) discursul solemn, guvernat de verbul lui Apollon (*peitho:* cf. *peithomenon*, „mă supun“) şi care delimitează întregul dialog ca pe un interval sacru (*i.e.* sărbătoarea zeului) şi b) un discurs familiar, care „pare în perfect acord cu naivitatea obişnuită a lui Socrate şi totodată cu onestitatea lui în problemele religioase“ (Bluck, 40). Notăm reapariţia motivului morţii-călătorie: *me apienai* („să nu mor“, *litt.* „să nu plec“, cf. *supra*, 58 e—59 a şi n. 30).

[59] *Mythous all'ou logous* (*litt.* „întîmplări adevărate şi nu născociri“). Această afirmaţie este un ecou al proastei păreri pe care o avea Platon despre ficţiune şi despre poeţi. Ironică sau nu, ea aruncă o nouă lumină asupra lui *mousiken poiein* de mai sus: filosofia şi creaţia artistică sînt considerate împreună dintr-un punct de vedere pe care am fi înclinaţi să-l numim literar—întrucît îl putem descrie prin opoziţia între „realism“ şi „ficţiune“—dar care, pentru Platon, nu era decît una din manifestările raportului general între adevăr şi aparenţă.

[60] În text, *kai autos ouk e mythologikos*. „E stabilit faptul că Socrate (. . . .) nu era un «mitolog», un narator de poveşti“ (Friedländer, 172).

[61] „Urîndu-i ... rămas bun“: formula de salut *errosthai* se pretează la diverse interpretări. Pentru Loriaux, ea conţine o oarecare ironie; Casini o apreciază în schimb ca pe un prim indiciu al detaşării şi al seninătăţii ulterioare a filosofului etc. În discurs, această formulă separă introducerea propriu zisă de expoziţia tematică a dialogului (61 b). Cf. şi Hackforth. Este singura dată în acest dialog cînd Platon foloseşte un verb diferit de *chairein* pentru a exprima salutul.

[62] „Să-mi urmeze“: în text, *eme diokein*. Sensul verbului se poate reface pe două paradigme: *a)* „să-mi urmeze doctrina“, *i.e.* pentru că ea singură l-ar face filosof (şi, am

putea adăuga, pentru că un filosof trebuie să rămînă după ce eu voi fi dispărut); *b)* „să-mi urmeze exemplul", deci să se apropie de moarte. Se realizează astfel, simultan, două intenţii diferite: 1) ironizarea unui pretins filosof care ar reprezenta „succesiunea" lui Socrate şi 2) deschiderea marii discuţii despre moarte. Oscilaţia marchează începutul discuţiei. Loriaux a propus un al treilea sens: „Euenos trebuie să se grăbească să-l mai vadă în viaţă pe Socrate". Acest sens nu este nici confirmat de context şi nici nu respectă convenţia generală a dialogului (Socrate trebuie să moară în aceeaşi zi etc.).

63 „Mă duc": Platon foloseşte aici un compus *(apeimi)* al aceluiaşi verb „a merge". Reintroducînd astfel tema călătoriei, el o aşează în poziţie marcată (chiar la început).

64 Condiţia filosofului (61 c—69 e) nu se încadrează în prima definiţie *philosophia* = *mousike* (cf. *supra,* 60 e sq., n. 57), ci într-o a doua, conform căreia *philosophia* = *melete thanatou* („pregătire pentru moarte"; cf. *infra,* 80 e—81 a). Acest dialog pune în discuţie cîteva ipostaze ale conceptului de *philosophia* — filosofia ca formă de cunoaştere, filosofia ca agent al iubirii, filosofia ca mijloc de purificare etc. — şi din perspectiva lor un nou nivel al lecturii este posibil. Nicăieri însă, termenii *philosophia* şi *philosophos* nu au înţeles canonic.

65 „Filosofiei". Perifraza *toutou tou pragmatos* din original (*litt.* „acestui domeniu") arată că, referindu-se la filosofie, Socrate avea în minte un anumit „fel de a trăi" (Burnet) — pe care discursul îl poate imita slujindu-se de mobilitatea dialogului, adică de „cuvîntul viu" (Friedländer) şi nu de adevăruri definitive sau doctrine sistematice. Loriaux, care consideră că Platon ar fi „intelectualizat" pitagorismul (cf. *L. pr.*) atribuie filosofiei ca „mod de viaţă" o origine pitagoreică. În opinia noastră, această idee reflectă, dimpotrivă, un pragmatism absolut străin de celebrele interdicţii care au produs modelul pitagoreic, şi influenţa eticii lui Socrate ne furnizează o explicaţie mai firească. Pe de altă parte, numeroase alte contexte dovedesc, în acest caz, transfigurarea concepţiei originare (cf., de exemplu, formaţiile lexicale exclusiv platonice de tipul *en philosophiai einai* — *supra,* n. 32).

[66] „Nu este... îngăduit" *(ou themiton)*. Nu există referiri directe la sinucidere în nici unul din codurile legislative cunoscute din lumea greacă. Pentru autorii clasici, ea este însă una din pornirile nedemne de un om liber, şi se pare că nici eroismul nu putea da preţ sacrificiului necondiţionat al propriei persoane. Sancţiunea religioasă îl situează automat pe sinucigaş în ultima categorie de criminali, contestîndu-i, în parte, dreptul la funeralii. Existau pedepse locale primitive încă — tăierea mîinii drepte a sinucigaşului, de pildă (Aeschin., *Ctes.*, 244) — iar Platon le cunoştea foarte bine pe cele din Atena (cf. *Lg.*, 873 d: izolarea cadavrului în afara unui perimetru îngăduit; privarea incintei funerare de inscripţii şi de podoabe, etc.). Aici însă el caută sprijinul unei doctrine nu foarte cunoscute — pitagoreice, dacă ar fi să dăm crezare peripateticianului Clearchos (cf. Hackforth, p. 38) sau poate chiar inexistente (cf. n. 76) — pentru a justifica ceea ce în ochii oricărui atenian trebuie să fi părut evidenţa însăşi. Explicaţia rezidă, credem, în faptul că discursul adoptat cerea demonstrarea progresivă a fiecărei afirmaţii. Termenul *themiton* presupune o instanţă competentă şi reclamă ca interdicţia sinuciderii să fie susţinută printr-o argumentare.

[67] Din acest moment, obiectivul încetează să se apropie de Socrate (cf. *supra*, n. 19), ale cărui cuvinte au fixat cadrul general al discuţiei. Atitudinea sa evocă imaginea bătrînului rege Oedip pe pietrele fîntînii din Colonos: eroul „şezînd" era, fără îndoială, o apariţie insolită pentru publicul de tragedie al Atenei.

[68] Cebes formulează un paradox ai cărui termeni sînt: A) *interdicţia de a muri* — pentru care se va invoca autoritatea mai multor doctrine — şi B) *dorinţa de a muri*, care aparţine concepţiei socratice despre filosofie ca *melete thanatou*. Discuţia ulterioară este programată între aceşti parametri. Verbul *hepesthai* („s-o ia pe urmele...") este denotativ şi lipsit de ambiguităţile lui *diokein* de la 61 b (n. 62).

[69] *Philolaos*: pitagorician din secolul al cincilea. Numeroasele fragmente grupate sub autoritatea sa (D. K., I, A, 44) dau o imagine-standard a formei în care circula pita-

gorismul mediu în lumea greacă. Este posibil ca Philolaos să se fi stabilit la Theba pentru un timp (cf. 61 e) în urma persecuţiilor care împrăştiaseră secta din Grecia Mare (cf. Hackforth). Acolo i-ar fi atras pe Simmias şi pe Cebes printre discipolii săi.

[70] „Nimica cert": în text, *ouden saphes*. „Ar fi riscant să deducem din acest *ouden saphes* (cf. de asemenea 61 e 8) ceva referitor la convingerile religioase ale lui Philolaos" (Hackforth, *ad l.*). Pe de altă parte, termenul *saphes* (*litt.* „clar", „sigur") nu face aluzie nici la presupusa severitate a lui Platon faţă de esoterismul limbajului pitagoreic.

[71] „Din auzite": *ex akoes*. Termenii din sfera semantică a informaţiei orale (cf. *supra*, n. 4) relevă, cu ironie socratică, faptul că există o similitudine între cunoaşterea filosofului şi cunoaşterea omului comun. După ce s-a sugerat existenţa unei teorii pitagoreice despre sinucidere, Socrate va face propria sa demonstraţie (62 b—c), întemeiată pe elemente tradiţionale (cf. *infra*, n. 87). — „Philolaos... ⟨eu⟩": schimbul de informaţie pe care îl sugerează acest pasaj ne face să credem că „doctrina secretă" de la 62 b nu aparţine pitagorismului (cf *infra*, n. 84).

[72] Deoarece dialogul socratic este o „căutare în comun" al cărei progres decurge din capacitatea interlocutorilor de a „ţine pasul", verificîndu-se prin întrebări şi răspunsuri: între dialogurile de maturitate, *Phaidon* „possède un véritable enseignement sur la méthode dialoguée" (Vanhoutte, *La méthode ontologique de Platon*, 1956, p. 32).

[73] Tema călătoriei este reluată sub formă nominală, prin substantivul *apodemia* („plecare", „călătorie"), care conţine şi ideea trecerii unei graniţe (L.S.J.; cf. Loriaux).

[74] Verbele *diaskopein* („să cerceteze cu atenţie") şi *mythologein* („să înfăţişeze printr-un mit") împart dialogul în demonstraţie şi mit. Sensul lor nu depăşeşte această tipologie elementară a părţilor de discurs.

[75] *Heliou dysmon.* Execuţia urma să aibă loc după apusul soarelui, „deoarece există la atenieni obiceiul de

a nu omorî niciodată un condamnat în timpul zilei“ (OI., 9, 20).

[76] Se poate ca „temeinica învățătură“ asupra căreia insistă acest pasaj să nu existe, în realitate, în pitagorism. Repetarea sintagmei *biazesthai heautou* („a-și lua singur viața“), care descrie sinuciderea ca pe o violare a propriei persoane, ar putea să acrediteze faptul că ea a fost preluată dintr-un vocabular tehnic; dar nu există mărturii literare în sprijinul acestei presupuneri. Oricum ar fi, doctrina invocată nu constituie decît un punct de plecare pentru demonstrația lui Socrate.

[77] „Aceasta“ *(touto)*. Ne alăturăm lui Wohlrab în a susține că pronumele *touto* nu se poate referi nici la o doctrină socratică de tipul „este mai bine să moară decît să trăiască“ (*infra;* sau „moartea este preferabilă vieții“), nici la o doctrină non-socratică ce afirmă contrariul, ci *numai* la interdicția sinuciderii, deoarece numai despre ea s-a vorbit mai sus. Cf. și Archer-Hind și Loriaux.

[78] Pentru întregul pasaj 62 a sq., traducerea a adoptat lecțiunile lui Bonitz și Wohlrab; pentru alte soluții, cf. Loriaux *ad l.* Din punctul de vedere al lui Cebes, reunirea propozițiilor A și B (*supra,* n. 68) dă naștere unui paradox. Dificultatea pasajului provine din faptul că Socrate încearcă să se situeze în perspectiva lui Cebes, formulînd el însuși obiecția, dar totodată își continuă propriul raționament. Paralelismul sintactic și lexical *isos... thaumaston soi phaneitai / thaumaston isos soi phainetai* („s-ar putea să te uimească gîndul că...“ / „ți se poate părea de mirare că“) exprimă această dedublare. Unii comentatori consideră, pe urmele lui Burnet, că cele două construcții ar avea sensuri diferite. Această ipoteză poate fi înlăturată cu ușurință întrucît se bazează pe o inducție semantică nemotivată („aceasta“ = faptul că viața este preferabilă morții; pentru respingerea acestui sens, cf. Loriaux). Dimpotrivă, pentru Olympiodoros și mulți din succesorii lui moderni, sensul celor două construcții este unic. Loriaux a dat o interpretare coerentă acestei ipoteze, decodînd exact paralogismul (cf. H. Reynen, „Hermes“, 1968, 41—60) care stă la baza întregului enunț: „...această obiecție întreține o dublă ambiguitate. Întîi, asimilînd afirma-

ţia (socratică), după care sinuciderea este întotdeauna interzisă, celeilalte afirmaţii (nonsocratice), după care moartea nu este niciodată preferabilă vieţii. Şi apoi, asimilînd afirmaţia (socratică), după care moartea este un bine, celeilalte afirmaţii (nonsocratice), după care sinuciderea este un bine — şi ar trebui, în consecinţă, să fie permisă".

[79] Adică numai filosofii. Această restricţie decurge din faptul că „dorinţa de a muri" nu este legitimă decît în cadrul celei de-a doua definiţii a filosofiei (*supra*, n. 64). Paralelismul între prima („... s-ar putea să te uimească...") şi cea de-a doua propoziţie („... ţi se poate părea de mirare...") este centrat pe cele două ocurenţe ale expresiei *beltion tethnanai* („că este mai bine să moară"). Pe de altă parte, din secvenţa *(hois) tynchanei... beltion tethnanai* (*litt.* „pentru cei care descoperă... că este mai bine să moară") nu rezultă diferenţieri din punctul de vedere al actualizării verbului „a muri": ne aflăm în faţa unei false echivalenţe a infinitivelor *tethnanai*. Ea absoarbe tocmai spaţiul semantic al principiului moral *(beltion*, „este mai bine") — *i.e.* deosebirea între intenţie, dorinţă şi faptă — singurul în care paradoxul lui Cebes ar putea fi rezolvat (*i.e.:* filosoful poate *dori* să moară atîta vreme cît nu are intenţia de a se sinucide; pentru omul de rînd, dimpotrivă, sinuciderea este expresia unei constrîngeri şi niciodată a dorinţei de a muri). Astfel, acelaşi verb înseamnă, în primul caz, „a se sinucide" (*tethnanai = biazesthai heautou)* — sens impus de un context prea liber — iar a doua oară, „a muri" —, cu o nedeterminare la care obligă însuşi tonul restrictiv al contextului (=*numai* filosofii). Aşadar greşeala lui Cebes vizează predicatul „a muri" şi cere o nouă precizare din partea lui Socrate. Acest tip de analiză va progresa pînă ce condiţia generală a discursului se va fi stabilit.

[80] „Nu au dreptul". Se foloseşte aici o expresie religioasă (*hosion, litt.*, „sacru") a interdicţiei, solidară cu expresia juridică de mai sus (*themiton,* cf. 61 c şi n. 66, final).

[81] Termenul *euergetes* („binefăcător") face parte din vocabularul politic. Sensul său tehnic este „persoană care a adus servicii cetăţii", dar ca titlu onorific *euergetes* expri-

mă uneori maiestatea (Hdt., III, 140; Pl., *Grg.*, 206 c etc.); în perioada arhaică el fusese un epitet al tiranului. Probabil din acest motiv, calitatea de everget nu se asociază, în clasicism, cu calitatea de cetățean. De exemplu, spre deosebire de *leitourgiai*, care sînt forme de munificență practicate de cetățeni („serviciu public întreținut de cetățeni particulari pe propria lor cheltuială", L.S.J.), *euergesia* reprezintă orice binefacere publică venită din partea unui străin. Tripla distribuire a adverbului *eu* („bine") unifică 1) conceptul filosofic *(eu poiein)*, 2) metafora politică *(euergetes)* și 3) nivelul elaborării discursului (*eu legesthai*, cf. *infra*, n. 87). *Euergetes* nu este folosit aici ca epitet al unui zeu anume ori al unei categorii de zei.

82 Adică Theba (cf. *L. pr.*); exclamația care urmează este în dialectul beoțian.

83 Textul „lipsit de noimă" de mai sus a fost mimat de Socrate, dar autorul lui virtual era Cebes însuși, care a construit paradoxul. Ironia acestei dedublări anticipează o incapacitate dialectică. Pentru ca demonstrația să fie adevărată ar trebui ca, după expunerea argumentelor, Socrate să revină asupra celor două predicate (A: „a avea voie"; B: „a dori", cf. *supra*, n. 68), alcătuind o propoziție necontradictorie despre raportul lor. Dar acest fapt nu se va produce deoarece prima parte — *i.e.* raționamentul împotriva sinuciderii (A) — nu poate fi demonstrată (cf. și Archer-Hind), cel puțin nu la nivel filosofic (Frutiger); unii exegeți o consideră o formă a gîndirii mitice și nu un raționament).

84 „Doctrinele secrete" *(en aporretois)*. Pentru identificarea tradiției la care se referea Socrate dispunem de două elemente: 1) contextul (*i.e. phroura*, cf. *infra*, n. 85) și 2) expresia *en aporretois*. Aceasta din urmă a orientat cercetarea spre diverse doctrine care cunosc regula secretului: orfismul, pitagorismul, misteriile eleusine și chiar o anumită latură a filosofiei cinice (Joël). Ultimele două ipoteze au fost respinse (Loebeck, respectiv Frutiger). În schimb, limita între orfism și pitagorism nu este aproape niciodată clară. În textele de școală, *arreton* („inexprimabil") avea *a)* un sens inițiatic („care nu *trebuie* să fie exprimat", *i.e.* „interzis") și *b)* un sens științific („care nu

poate să fie exprimat", *i.e.* iraţional; cf. *ta arreta*, „numere iraţionale" — Pl., *Hp. Ma.*, 303 b; *R.*, 546 c etc.). Se ştie că pitagorismul a consacrat sensul *(b)* şi este posibil ca *aporreton* („interzis") să fi preluat, ulterior, sensul *(a)* şi ca expresia *ta aporreta* („doctrină secretă") să reflecte aceste transformări. În orice caz, Socrate vorbeşte aici despre o teorie enigmatică; dacă ea aparţine totuşi pitagorismului, folosirea acestei expresii trebuie să fi fost ironică. Dar ipoteza orfică, pe care, în opinia noastră, şi contextul o confirmă, ar fi mai potrivită. Pentru ipoteza pitagorismului, cf. J.C.G. Strachan, „C.Q.", 1970, 216—220.

85 „Într-un fel de închisoare": *en tini phrourai*. Sensul contextual al termenului *phroura* a prilejuit o îndelungată controversă. Există pînă in prezent trei propuneri: I) *phroura* cu sensul obişnuit de „gardă", „post", „pază" — folosit uneori de Platon însuşi (*Ap.*, 28 d). Această interpretare i se datorează lui Cicero (cf. *de Rep.*, 6, 15; *de Sen.*, 20, 73), deci este relativ tîrzie. Obiecţia principală care i se poate aduce este că verbele *lyein* („a dezlega") şi *apodidraskein* („a fugi") din context pot evoca fuga unui prizonier (Loriaux: cf. *Cri.*, 53 d; *R.*, VI, 495 d etc.), dar nu se potrivesc în cazul sentinelei care dezertează din post (Frutiger), unde ar fi de aşteptat verbul *leipein* (Loriaux: cf. Pl., *Ap.*, 29 a; *Cri.*, 51 b etc.); II) *phroura* cu sensul de „închisoare" *(desmoterion)*. Deşi neatestat altundeva în limba greacă, acest sens există la Platon (cf. *Grg.*, 492 e—493 a, şi mai ales *Cra.*, 400 b—c, unde *phroura* se raportează la doctrina orfică a trupului-închisoare: *soma / sema*). Soluţia este confirmată de Xenocrates platonicianul, care susţinea că sensul de „închisoare" i-a fost inspirat lui Platon de mitul orfic al lui Dionysos sfîşiat. Această mărturie pare greu de înlăturat (Loriaux), deoarece Xenocrates nu era doar un discipol, ci şi un contemporan al lui Platon; III) *phroura* cu sensul, de asemenea neatestat (Rohde), de „ţarc ⟨pentru vite⟩" *(sekos)*. Aceasta este o soluţie modernă (Espinas, „A.G.Ph.", 1895, pp. 449—454), care încearcă să deducă sensul lui *phroura* din ideea că zeii au o influenţă binefăcătoare asupra oamenilor, şi care „corectează" imaginile „închisoare" şi „paznic" (împotriva acestei interpretări, cf. *supra*, n. 39), înlocuindu-le cu motivul orfico-pitagoreic al

„turmei“ oamenilor și al „păstorului“ divin. Chantraine pare a fi de acord cu această soluție, alături de Frutiger, Burnet etc. Dar, spre deosebire de cazul precedent, termenul *phroura* nu este el însuși prezent în contextele platonice în care *sekos* dezvoltă posibilul său semantism orfico-pitagoreic. De asemenea, celelalte indicii contextuale pe baza cărora s-ar putea avansa o relație *phroura* = *sekos*, precum verbul *epimelein* („a avea grijă de“), substantivul *ktema* („bun“, „proprietate“; cf. *infra*, n. 88) etc. nu însoțesc în mod constant ambii termeni și nu au, cu amîndoi, afinități care ar depăși contextele izolate. Rămîn, așadar, sensurile I și II. A) Sensul de „închisoare“ al lui *phroura* prezintă o coerență excepțională (cf. și Hackforth). El face trecerea între metaforismul trupului-închisoare, frecvent în relația trup/suflet și tema filosofului închis; iar dacă explicația lui Xenocrates este adevărată, atunci „închisoarea“ devine *tertium comparationis* în cadrul unei alte metafore, dînd acestei teme o dimensiune soteriologică. Pentru antici, închisoarea este un *loc de trecere*, unde condamnatul așteaptă pînă la executarea unei alte sentințe. Acest fapt poate explica simbolismul orfic al termenului *phroura* în afara oricărei aluzii (Loriaux) la tema vag pitagoreică a purificării prin suferință. B) Sensul I („post“, „gardă“) nu poate fi obliterat deoarece, în mod normal, el este singurul sens al substantivului *phroura*. Subordonat sensului II, el completează imaginea lumii (trupului)-închisoare prin imaginea zeului (sufletului)-gardian. Așadar în doctrina secretă despre care vorbea Socrate relația între oameni și zei se caracterizează prin vigilență (*en phrourai einai*; cf. A., *A.*, 1 sqq.) și nu prin *solicitudine* (*epimeleia*). Termenul *phroura* anticipează imaginea paralelă a sufletului care veghează în trup.

[illegible] Ar fi greu de spus ce apreciere ascund aceste cuvinte. *Megas* poate însemna „adînc“, „profund“, „insondabil“, în timp ce litota *ou raidios* („nu prea ușor“) este invariabil ironică. Acest limbaj îi reamintește lui Hackforth de „neîncrederea“ afișată întotdeauna de Platon cu privire la tradițiile religioase pe care le folosea și care erau acceptate integral pe parcursul demonstrației.

[87] *Eu legesthai* („îşi găseşte expresie ceva adevărat") este o formulă de transpunere între două tradiţii: omul ca prizonier al zeilor *(phroura)* şi omul ca proprietate a zeilor *(ktema)*. Platon utilizează frecvent procedeul transpoziţiei (cf. *supra*, 60 b—c şi n. 47). Aici, el crează impresia că Socrate ar opune un limbaj raţional, interpretativ şi accesibil simbolismului „nu uşor de înţeles" de mai sus, avansînd o premisă dialectică pentru scurta demonstraţie din continuare. În realitate, termenul *ktema* („bun", „proprietate") vizează nu o opinie comună, ci un motiv pitagoreic (cf. *infra*, n. 88), iar postulatul că omul este „în stăpînirea" zeilor nu satisface exigenţa de claritate mai mult decît postulatul că omul se află „sub paza" zeilor. Argumentul împotriva sinuciderii constă aşadar dintr-o simplă confruntare de tradiţii pe marginea ei. Revenind, pe de altă parte, la pitagorism, Socrate pune problema în termeni pe care interlocutorii săi trebuie să-i fi cunoscut.

[88] În text, *hen ton ktematon*. Termenul *ktema* face aluzie la reprezentarea pitagoreică a omului ca proprietate divină (Heindorf): cf. *Lg.*, 902 b, 906 a etc. Corespondentul său *phroura*, din fraza precedentă, se găseşte astfel transpus în sfera economiei domestice; aceasta va întîlni metaforismul politic la 62 e. Loriaux a remarcat că, în domeniul proprietăţii, Platon făcea o distincţie între animat: *ktemata* = „fiinţe vii" şi inanimat: *chremata* = „bunuri". Totuşi această primă recurenţă a termenului *ktema* pare să situeze individul la limita între „creatură" şi „obiect".

[89] „Lipsit de noimă": *alogon*. Cele trei etape ale raţionamentului sînt marcate prin termenul *logos:* I) *alogon* şi *tina logon* („lipsite de noimă") în premisă; II) *eu legesthai* („îşi găseşte expresie...") la începutul demonstraţiei; III) *alogon* („lipsit de noimă") în concluzie. În I), *logos* se referă la întregul paradox (*i.e.* la relaţia între predicatele A şi B, cf. n. 62), iar în III) numai la una din propoziţii (predicatul A).

[90] „O constrîngere *(ananke tis)* divină". Retorica acestei declaraţii ascunde o problemă dificilă. Termenul *ananke* (*litt.* „necesitate") vizează în acelaşi timp constrîngerea împrejurărilor şi decizia interioară. Platon însuşi ne-a lăsat

uneori să înțelegem că moartea lui Socrate fusese „o moarte impusă chiar de el, dincolo de orice constrîngere“ (Hackforth); el nu vorbește însă despre aceasta niciodată, după cum niciodată nu pune în termeni clari problema sinuciderii ca *ananke* (cf. *R.*, 859; *Lg.*, 873). Această rezervă reflectă, poate, o anumită sfială în fața maestrului, dar conține și embrionul acelei doctrine despre libertatea interioară pe care abia stoicii aveau să o dezvolte.

91 „Înainte“: și anume la 61 b (cf. n. 62), 61 d și 62 a. Reformularea paradoxului lui Cebes îl obligă pe Socrate să construiască un prim discurs despre atitudinea adevăratului filosof (63 e sq.), discurs menit să explice predicatul B (cf. *supra*, n. 68).

92 „Pare ciudat... fără noimă“. Prin aceste cuvinte, care face parte dintr-un metalimbaj al demonstrației. Cebes răspunde aparentei rezolvări date de Socrate paradoxului său. Într-un pasaj dominat de ocurențele derivaților și compușilor lui *logos*, această unică folosire a lui *atopos* („ieșit din comun, ciudat, paradoxal“) este cu atît mai expresivă cu cît relația dintre *atopos* și *topos* nu a fost asimilată de limbajul științific, ca în cazul relației *alogos/logos* (cf. și n. 46).

93 *Litt.* „să părăsească... oblăduirea“ *(apiontas ek tautes tes therapeias)*; *litt.* „în care conduc cei mai buni conducători din cîți există“ *(en hei epistatousin... aristoi... epistatai)*. Rezonanțele politice ale termenilor din acest pasaj dezvoltă și completează imaginea lui *euergetes* (*supra*, n. 81). 1) La Atena, epistatul era președintele adunării *(ton prytaneon*, Arist., *Ath.*, 44, 1; *ton proedron* (sec. IV), IG II², 204, 31 etc.), iar numele lui se înscrie în preambulul decretelor (Th., 4, 118 etc.). Pretutindeni în lumea greacă epistatul este o persoană publică înzestrată cu autoritate. 2) După cum a remarcat Loriaux, *therapeia* transpune sensul lui *phroura* de la 62 b (cf. *supra*, n. 85) într-un context diferit. Noul sens comportă însă o ambiguitate specifică. Acest termen reda, la origine, un tip de subordonare propriu societății arhaice (*therapon*, intermediar între „sclav“ și „scutier“ sau „însoțitor“; cf. Homer). Cum democrația clasică eliminase acest sistem, termenul *the-*

rapeia se folosea în sec. V—IV în legătură cu orice „serviciu“ în care ar fi intrat *a)* devoţiune (faţă de zei, faţă de părinţi, etc. cf. Pl., *Lg.*, 886 c) sau b) protecţie (faţă de bătrîni, părinţi, străini, bolnavi, animale, etc.; cf. Arist., *H.A.*, 578 a 7). Nedeterminat, aşa cum apare aici, termenul *therapeia* ne poate face să înţelegem *a)* că oamenii sînt angajaţi într-un „serviciu“ de pietate faţă de zei; *b)* că zeii exercită o anumită „tutelă“ asupra oamenilor. Pe de altă parte, construcţia verbului *apeimi* („a se îndepărta“) cu genitivul acestui cuvînt *(apiontas tes,* „îndepărtîndu-se de“) conţine răsturnarea motivului morţii-călătorie. Prin intermediul aceluiaşi verb se va demonstra, ulterior, că adevăratul sens al morţii nu este plecarea omului din serviciul divin, ci din închisoarea trupului şi că această „plecare“ este totodată o „apropiere“ faţă de zei (*i.e.* o „călătorie“ în sens contrar).

[94] În text, *eleutheros genomenos.* Dubla constrîngere care limita, pentru greci, domeniul deciziei individuale este exercitată de zei şi, în egală măsură, de corpul civic. Cea mai clară mărturie a lăsat-o Aristotel, în sentinţa care comentează celebra sa definiţie a omului, de la începutul *Politicii (anthropos zoon politikon).*

[95] „De stăpînul“: *apo tou despotou. Despotes* — „stăpîn al casei, capul familiei (Eschil, Herodot, atic etc.)“, Chantraine, 266. Antonimul său este *douloi* („sclavi“; *loc. cit.*). Reintroducînd aspectul domestic al relaţiilor de proprietate (cf. *supra, ktemata*), acest termen continuă totodată metaforismul politic de mai sus *(therapeia, euergetes, epistatai).* El joacă rolul unui termen final.

[96] Adică în cazul în care s-ar omorî. Această frază coordonează un predicat care exprimă intenţia sau starea mentală *(an oietheie... pheukteon;* apoi *an logizoito,* adică „ar crede... că trebuie să fugi“ şi „şi-ar face socoteala“) cu un predicat care implică acţiunea (*an pheugoi,* „dacă ar fugi“). Se poate spune că Cebes menţine confuzia între „a dori“ şi „a săvîrşi“ de mai sus: cf. n. 79.

[97] Aceasta este caracteristica adevăratului dialectician aşa cum a impus-o Platon prin zugrăvirea maestrului său. Termenul *pragmateia* (redat prin rom. „eforturi“) nu este

lipsit de oarecare ambiguitate (cf. Loriaux, Ferrai etc.). Există o oscilaţie între *efort* şi *opoziţie*, implicită în atitudinea celui care „înfruntă" un argument.

[98] „Te vizează mai ales pe tine": în text, *eis se teinein ton logon* (*litt.* „întinde argumentul împotriva ta"). Folosirea acestei imagini a arcului care se întinde împotriva unui adversar sau vînat exprimă încercarea lui Simmias de a implica în dezbatere însăşi *persoana* lui Socrate şi de a pune în discuţie valoarea comportamentului său. Metaforismul vînătorii devine explicit la 66 c.

[99] Socrate fusese condamnat pe baza unei acuzaţii de impietate (*asebeia*). În consecinţă, nu numai pietatea, ci şi substratul etic al comportamentului său se reflectă ori de cîte ori e posibil în dialogurile lui Platon.

[100] Abordînd propoziţia B (*supra*, n. 68) ca pe o demonstraţie-pledoarie, Socrate propune o nouă motivare a întregului discurs. Cuvintele *dikaia legete* („aveţi dreptate") nu arată, credem, „ironia" lui Socrate (Casini), ci mai curînd o schimbare de perspectivă. Criteriul motivării interne segmentează discursul din *Phaidon* ca şi modalităţile succesive ale conceptului de filosofie (cf. *supra*, n. 57).

[101] „Mai convingătoare": în text, *pithanoteron*. Distribuţia termenilor care se referă la efectul discursului asupra unui auditoriu va arăta, în continuare, că, pentru Socrate, adevărul se manifestă în primul rînd prin *peitho* („convingere"). Pentru interlocutorii săi, dimpotrivă, adevărul este produs pe calea demonstraţiei (*apodeixis*), iar *peitho* corespunde mai curînd opiniei mulţimii (*doxa*). Platon nu a impus un termen pentru ceea ce se înţelege prin „revelaţia" filosofului.

[102] „Alături de alţi zei": în text, *para theous allous*. Se pare că epitetul *allos* („altul") se atribuia divinităţilor infernale (cf. A., *Supp.*, 231, unde Hades e numit astfel). Pentru epitete, cf. *infra*, 80 d şi n. 347.

[103] Comentatorii trimit cel mai adesea la *Apologia lui Socrate*, 41 a, unde se schiţează un astfel de catalog (Musaios, Orfeu, Hesiod, Homer). Dar, aşa cum observă Archer-Hind, în *Phaidon* „Socrate nu arată, în ceea ce priveşte

condiţia exactă a sufletelor după moarte, o opinie într-atît de fermă încît să facă vreo afirmaţie referitoare la asocierea lor unul cu celălalt".

[104] Nu ştim dacă Socrate se gîndea la oameni a căror existenţă să fi fost, într-adevăr, o continuă „pregătire pentru moarte", deoarece nu avem nici o atestare în acest sens. Dar ambiguitatea frazei s-ar putea datora unei rezerve politicoase din partea lui Socrate, care nu dorea ca discipolii săi să se simtă ofensaţi (Hackforth).

[105] Pentru întreaga construcţie a pasajului 63 b—c, cf. *Men.*, 86 b; pentru interpretarea sintactică pe care o adoptăm, cf. Loriaux *ad l.* Socrate răspunde „acuzaţiei" lui Cebes printr-un predicat de cunoaştere (*oimen,* însoţit de negaţia ipotetică *me*). În mod paradoxal, acest predicat este urmat însă de verbele *diischyrizesthai,* care subliniază tăria convingerii şi *elpizein* („a spera") care, aşa cum a remarcat Burnet, era adeseori folosit în religiile misteriilor cu sensul de „a crede".

[106] Cf. şi *Grg.*, 523 a. Nu se pune problema identificării stricte a acestei doctrine. Ideea unei „judecăţi" postume era întrucîtva străină de mentalitatea grecilor; ea nu a fost niciodată integrată în religia cetăţii. Misteriile Eleusine şi pitagorismul vorbeau despre un fel de „răsplătire" a celor iniţiaţi, iar orfismul promitea chiar reînceperea stării de har în viaţa sufletului. Dar în aceste doctrine — şi chiar în pitagorism, care a substituit exigenţa rituală în actul de *katharsis* printr-una intelectuală — opoziţia „bun /rău" *(agathos/kakos)* cade înafara categoriei etice (cf. *L. pr.*). Separat, Loriaux şi Hackforth acordă preferinţă originii pitagoreice. Sîntem însă mai aproape de Burnet, pentru că formula sa „orfico-pitagorism" nu angajează un precept anume al doctrinei. Interesul pentru aspectul istoric al problemei este dealtfel diminuat de importanţa sensului etic pe care îl conferă Platon opoziţiei „bun/rău".

[107] În text, *koinon.* Loriaux este de părere că „punerea în comun" pe care o sugerează acest epitet ar trebui integrată în spaţiul „procedurilor" pitagoreice şi îşi întăreşte afirmaţia amintind că Socrate se adresa unor pitagorei. Ni se pare că ar fi mult mai sigur să raportăm acest gen de sugestii la procedeul, fundamental în dialec-

tica lui Platon, care este examinarea în comun. Chiar dacă acest procedeu are vreun echivalent la nivelul tradiţiei, nu credem că într-adevăr contextul permite o asemenea extindere. Termenul *koinos* poate sugera, el singur, referiri de altă natură: cuvintele din familia sa îi aminteau permanent atenianului din secolul IV de cîmpul semantic al instituţiilor democratice. În ansamblu, această frază anticipează o nouă motivare a dialogului: discursul-testament (care va reapărea în final).

108 Acest „interludiu" este destinat să reamintească de calmul şi de seninătatea lui Socrate. El constituie un prag înainte de prima demonstraţie adevărată (*i.e.* aceea care vizează predicatul B — cf. *supra*, n. 68).

109 E vorba despre unul din Cei Unsprezece: cf. *supra*, n. 20.

110 Avertismentul reflectă, probabil, una din teoriile medicale curente (cf. Th., I, 82, 2), fără să facă vreun fel de aluzie la „zgîrcenia" paznicului care ar suporta cheltuielile execuţiei (aşa cum s-a considerat uneori).

111 În text, *chairein auton*. Este a doua oară cînd Socrate se adresează printr-o formulă de salut (cf. *infra*, n. 61). Ocurenţele verbului *chairein* vor marca majoritatea relaţiilor importante din acest dialog (cf. *infra*, 64 c, 65 d, 83 d, 101 c—d, 116 c).

112 „Să vă dau socoteală". Expresia *logon apodounai* se folosea în vocabularul juridic.

113 „Ca un filosof adevărat": *toi onti en philosophiai diatripsas* (*litt.* „ca unul care-şi petrece timpul în exerciţiul filosofiei"). Această formulă este o variantă a modelului *en philosophiai einai* (cf. *supra*, n. 32). Există un sistem de relaţii secundare între toate formulele care definesc condiţia filosofului.

114 „Fără teamă" (*tharrein*). Demnitatea individului în faţa propriului său destin şi, la limită, în faţa morţii constituie, cum se ştie, un *topos* al culturii greceşti (Homer, lirismul dorian etc.). Folosirea lui este cu deosebire explicabilă în cazul lui Platon, ale cărui severităţi par a continua, la un alt nivel, elemente foarte arhaice. Aporia acestui dialog

provine din faptul că Socrate motivează un adevăr filosofic printr-o formă de mentalitate (*i.e.* în termenii săi, un adevăr etic) pe care va trebui apoi s-o demonstreze la nivel filosofic, adică acolo unde a situat-o.

[115] „Bunurile cele mai de preţ": în original, *megista agatha,* spre deosebire de *ktemata* („bunuri") folosit la 62 b (n. 88). Cf. *infra,* 85 b.

[116] „Au toate şansele" sau, în egală măsură, „se expun riscului...": *kindyneuousi;* cf. *infra,* 69 c şi n. 198.

[117] „Trecerea în moarte şi starea care îi urmează"; în text, *apothneskein kai tethnanai* (*litt.* „a muri şi a fi mort"). Această exprimare a iscat încă din antichitate numeroase controverse (cf. Simp., *In Ph.,* VI), deoarece ea propune o analiză a sensului „a muri" în funcţie de aspectele verbului. Alegoria morţii, astfel obţinută, nu este uşor de interpretat. Pentru Casini prezentul „indică efortul constant al filosofului de a anula, în sine, tendinţele corporale", iar perfectul, „împlinirea acelei stări de asceză care reprezintă pura contemplaţie a suprasensibilului". Făcînd această distincţie, Socrate ar putea să aibă în vedere şi relaţia dintre lumea noastră şi lumea de dincolo (*alethes ge,* „pămîntul adevărat"), pe care o va înfăţişa la sfîrşitul dialogului.

[118] Confruntarea dintre „filosof" şi „omul comun" nu este independentă de faptul că problema definirii unei metodologii specifice dialecticianului se pune cu deosebire în *Phaidon.* Pentru Platon, „cunoaşterea nu este accesibilă oricui. O posedă numai cîţiva oameni, şi aceia foarte puţini" — motiv pentru care „un discurs filosofic integru trebuie să decidă cui i se adresează şi cui nu" (Friedländer, 61 şi 113).

[119] Simmias nu se referea la atenieni (Schoemacher, Schmidt), ci la thebani, concetăţenii săi (Olympiodoros şi majoritatea exegeţilor). Exemplificînd atitudinea „oamenilor de rînd" prin „impresia pe care o făcuse grupul refugiaţilor pitagorei asupra cetăţenilor *bons vivants* din Theba" (Burnet *apud* Hackforth), Platon impune o comparaţie între persecuţia pitagoreilor şi condamnarea lui Socrate.

120 „Sînt numai buni pentru-a muri“ *(thanatosi)*. Aceasta este replica oamenilor comuni la ideea exprimată mai sus prin cele două infinitive ale verbului „a muri“ (cf. n. 117). Format pe același radical ca și *apothneskein* („a muri“), verbul *thanatan* poate avea un sens subiectiv („a aștepta moartea“) sau unul obiectiv („a fi în pragul morţii“). Nu credem că se cere să optăm aici pentru unul din ele deoarece incapacitatea de a înţelege, caracteristică oamenilor comuni, este sugerată tocmai prin suprapunerea celor două sensuri.

121 Se face aici un joc de cuvinte bazat pe polisemia verbului *lanthanein* (*litt.* „a uita“), și care situează ironia lui Socrate deasupra falsei ironii a omului de rînd.

122 „Să nu ne mai pese“. Formula de salut *chairein* (cf. *supra*, n. 111) separă această introducere de argumentarea propriu-zisă. Pentru semnificaţia salutului cf. *infra*, n. 733.

123 Formularea tehnică a acestei întrebări cu ajutorul pronumelui *ti* ne situează dintr-o dată în spaţiul epistemologic al definiţiei platoniciene. Cf. Burnet *ad l.*

124 „Despărţirea sufletului de trup“ *(ten tes psyches apo tou somatos apallagen)*: cf. *Grg.*, 524 b. De bună seamă că aceasta era „opinia curentă în epocă“ (Hackforth): vorbind despre moarte, Xenofon, de pildă, folosește aproape aceleași cuvinte *(he psyche, hotan de toutou (= tou somatos), apallagei, tethneken*, „sufletul, în clipa în care se desparte de trup, a murit“). Această opinie avea probabil o origine iniţiatică, deoarece la baza ei se află ideea că trupul şi sufletul ar fi entităţi separate. „Opinia curentă“ nu a preluat această idee; o regăsim în schimb în textele religioase despre moartea-separare *(apallage)*. Cf. de exemplu o inscripţie orfică din secolul V: *aither men psychas hypedechsato somata de chthon* („cerul primește sufletele, pe cînd trupurile le primește pămîntul“, IG I², 945).

125 Socrate insistă cu neobişnuită emfază asupra noţiunii de separare. Anumite expresii care redau această noţiune trimit în mod inevitabil la teoria Formelor. Deși existenţa în sine *(kath' hauto)* separată *(choris)* a Formelor nu este în nici un caz vizată aici (cf. şi Hackforth), se

poate spune că Socrate pregăteşte mimetic partea cea mai importantă a argumentării sale, în care se va recurge la teoria Formelor.

126 *skepsai... skopoumen* („vezi dacă... celor cercetate"). Împreună cu sinonimul său *zetein*, verbul *skeptesthai* („a cerceta") va juca un rol important la nivelul articulării discursului demonstrativ. Urmează argumentul *a* (cf. *infra*, n. 151).

127 „Celelalte feluri în care slujim trupul" *(tas allas tas peri to soma therapeias)*. Ni se prezintă aici răsturnarea noţiunii de *therapeia* de la 62 d (cf. n. 93).

128 Se întrevede aici o aluzie la sărăcia veşmintelor lui Socrate (cf. şi *Phdr.*, 229 a), în contrast cu eleganţa excesivă a concetăţenilor săi.

129 „Nesocoteşte" *(atimazein)*. Această afirmaţie (= *a*) va fi demonstrată abia la 65 a sq. (= *b*; cf. n. 151).

130 Paralelismul negativ al frazei scoate în evidenţă cele două sensuri implicate în motivul călătoriei (cf. *supra*, n. 93): 1) *aphestanai* („rămîne departe", *litt.* „se îndepărtează"): călătoria-separaţie (= *îndepărtarea*); 2) *tetraphthai* („îşi îndreaptă gîndul", *litt.* „aleargă către"): călătoria-ascensiune (= *apropierea*). De cele mai multe ori se vor întîlni în 1) verbe care înseamnă „a fugi", iar în 2) compuşi ai verbului „a merge". Aici lucrurile stau invers.

131 „Că... nu este vrednic să trăiască". Construcţia *ouk axion einai zen* rezumă două puncte de vedere. Unul presupune că „pentru filosofi viaţa nu merită să fie trăită" (punctul de vedere al lui Socrate), iar celălalt, că „filosofii *nu merită* să trăiască" (punctul de vedere opus). Comentatorii care încearcă să aducă argumente în sensul excluderii uneia din aceste interpretări nu ţin seama, credem, de intenţia lui Platon — care este să discrediteze falsa ironie a oamenilor practici — şi de structura procedeului — care cuprinde ambele sensuri.

132 „Năzuieşte": în text, *engys... teinein* (*teinein* = „a întinde"). Aceşti termeni, care arată de obicei străduinţa spre cunoaştere, formează, sub presiunea contextului, o

imagine prin care „este vizată îndeaproape poziţia cuiva care a murit“ (comentator antic (?) citat de Casini). Într-o retorică a ironiei, acesta ar putea fi un răspuns la motivul, destul de răspîndit, al „cadavrului viu“ *(empsychon nekron:* cf. S., *Ant.*, 1165 etc.).

[133] „La însăşi dobîndirea înţelegerii adevărului“ *(auten ten tes phroneseos ktesin),* adică la cel de-al doilea argument *(b).* Aici începe definirea noţiunilor şi operaţiilor din cadrul dezbaterii ulterioare (*i.e.* premisa epistemologică; cf. şi *L. pr.*). În acest prim stadiu, termenii din sfera gîndirii *(phronesis, logismos, dianoia)* sînt aproximativ echivalenţi. Superioritatea conceptului de *phronesis* (*infra*, 79 d) se întrevede numai în poziţia lui iniţială. (Pentru respingerea propunerii de a-i conceda sensul de la 79 d, cf. Burnet şi Loriaux).

[134] Acesta este un fals exemplu prin intermediul căruia Socrate face apel, ca şi în cazurile precedente, la autoritatea unei tradiţii. Comentatorii antici o atribuiau mai multor autori (Parmenide, Empedocle etc.), dar presupunerile lor au fost îndepărtate (Burnet; se menţin doar trimiterile la *Iliada,* V, 127—128 şi la Epicharm, 23 B 2). Pentru Hackforth, „pare probabil ca, în ciuda formulei de generalizare *hoi poietai aei thrylousin,* Platon să aibă în minte vreunul sau cîteva versuri izolate în care văzul şi auzul (şi nici un alt simţ) erau menţionate şi care conţinea, probabil, cuvîntul *akribes.* Putem fi siguri că ceva de acest gen fusese spus de poeţi, dacă ne gîndim cît de mult s-a pierdut din poezia greacă“.

[135] În text, *me akribeis eisin mede sapheis:* deoarece a) Formele (sau existentul) sînt „simple“ (*infra,* 78 d, 80 a b, etc.) şi b) realitatea lor ne devine inteligibilă prin delimitări succesive. Din perspectiva unui cititor modern, aceste afirmaţii par a fi contradictorii, deoarece presupun aplicarea unui criteriu intensional (sau de cuprindere) într-un sistem al extinderii precum metafizica Formelor. Pentru superioritatea auzului şi a văzului asupra celorlalţi simţuri, cf. Pl., *Ti.*, 47 a sqq.

136 „Am văzut". Ca premisă, această afirmaţie nu se cere demonstrată. Ea face parte din sistemul epistemologic propus aici de Platon. Cf. *infra*, n. 142.

137 „Prin actul de-a gîndi"; în text, *en toi logizesthai*. Burnet traduce „prin calcul", luînd verbul *logizomai* în accepţiunea lui din matematică („a calcula"). Interpretarea sa întîmpină obiecţii din partea celor care consideră că *logismos* ar fi aici sinonim cu *dianoia*. Termenul *logismos* poartă însă o conotaţie matematică. Spre deosebire de *dianoia*, care prezintă gîndirea ca pe o *capacitate* generală (*infra*), *logismos* se referă, credem, la *mecanismul* prin care este posibil acest proces sau la operaţiile implicate. Pentru un raport similar între *episteme* şi *mathesis*, cf. *infra*, n. 258.

138 „I se vădeşte sufletului ceva din realitate": *katadelon gignetai ti ton onton*. Întregul pasaj formează un cadru artificial pentru următorii termeni: *a) phroneseos ktesin* („dobîndirea *înţelegerii* adevărului" sau „unei gîndiri corecte"); *b) haptetai tes aletheias* („ajunge la adevăr"); *c) katadelon ti ton onton* („se vădeşte ceva din realitate"). Echivalenţa între aceşti termeni scoate în relief statutul diferit al noţiunilor conţinute: *a) phronesis* = „gîndire"; *b) to on = „realitate"; c) aletheia* = „adevăr" (*i.e.* relaţia adecvată între *a* şi *b*). Se formează astfel un „triunghi al cunoaşterii" în care fiecare termen se află într-un raport bine determinat faţă de ceilalţi doi. Acest triunghi elimină posibilitatea de a face din *ti ton onton* („ceva din realitate") un echivalent al lui *aletheia* („adevărul" — aşa cum propune Burnet). Dimpotrivă, ideea de „revelaţie" pe care o conţine verbul *katadeloun* („a se înfăţişa") pledează în favoarea ipotezei că noţiunea de „realitate" are un caracter intuitiv (Loriaux).

139 „Nu îi vine nici o tulburare". Verbul *paralypein* se utiliza în limbajul medical, în legătură cu suferinţa pe care o provoacă, spre exemplu, bolile (Th., 2, 51). Ca şi „închisoarea", „boala" redă un aspect fundamental în relaţia sufletului cu trupul. Vor apărea, în consecinţă, numeroşi termeni pentru a descrie această relaţie (cf. *infra*, 65 d, 66 a etc.). În general, referirile la „boală" şi „sănă-

tate“ sînt mai frecvente decît în alte dialoguri. Cf. și Burnet, *ad l.*

140 În text, *chairein*. Sufletul se adresează trupului cu aceeași formulă de salut cu care Socrate a propus, la 64 b, abandonarea perspectivei oamenilor comuni.

141 „De orice legătură“ *(me koinonousa)*, „de orice apropiere“ *(med'haptomene)*. Se exprimă aici o exigență fundamentală pentru întregul dialog: puritatea și exhaustiunea cunoașterii. Ea are la bază presupoziția că filosofia este o formă de cunoaștere (*i.e.* cel de-al treilea uz al conceptului de filosofie, cf. *supra*, 60 a—61 a [n. 57] și 61 c—69 c [n. 64]).

142 „Arată... dispreț“; *atimazei (supra);* „disprețul“ filosofului față de trup este cerut de premisele dialogului; el nu este pertinent în cadrul teoriei platonice a cunoașterii (cf. *L. pr.;* pentru valoarea simțurilor în cunoaștere, cf. Bluck, *App.* II).

143 „Ceva drept în sine“: în text, *dikaion auto*. Acest tip de sintagmă (adjectiv + pronume de întărire) este folosit în terminologia Formelor; de aici o controversă cu privire la natura argumentului adus la 65 d. Dificultatea este sporită de faptul că Socrate așază această discuție în perspectiva capacității intelective a spiritului și nu în perspectiva unei ontologii a Formelor, astfel încît nu se poate răspunde (Hackforth) dacă determinarea *auto* („în sine“) face sau nu ca *dikaion* („drept“) să existe în afara substantivelor sale. În ciuda tuturor acestor neclarități, putem considera că aici este cel puțin prima aluzie din *Phaidon* la teoria Formelor. Remarcăm de asemenea că întregul paragraf conține *modelul* raționamentului pe care Socrate îl va folosi în argumentul reminiscenței (cf. n. 277). Se trece la partea a treia *(c)* a demonstrației (cf. *infra*, n. 151).

144 Întrebările care se pun aici încep să pregătească cititorul pentru intuirea purei discursivități (cf. *infra:* „pămîntul adevărat“), pe care nu o poate vedea decît un ochi neomenesc. Fiecare din ele conține o necunoscută. Astfel, (1) prima întrebare presupune că *a) dacă* lumea realităților în sine ar putea fi percepută, *b)* acest lucru ar fi posibil numai „prin văz“ *(ommasin)*. Așadar *a)* este ne-

cunoscut; (II) invers, cea de-a doua întrebare presupune că *a)* lumea realităţilor în sine ar putea fi percepută, ***b) dar*** nu ştim ce simţ ar produce această percepţie. Aşadar *b)* este necunoscut. Simetria raţionamentului este deviată de termenul ***ommasin*** („prin văz", „cu ochii"), căruia îi corespunde ***tini aisthesei*** (*litt.* „printr-un simţ oarecare"): ***ommasin*** anticipează un răspuns virtual şi îi va reveni, în consecinţă, întreaga tensiune a pasajului. Încadrată de cele două întrebări, negaţia lui Simmias nu implică afirmaţia că realităţile în sine sînt invizibile, ci ipoteza că ochii noştri sînt incapabili să le perceapă.

145 „În esenţa lor". Pentru diversele probleme de terminologie modernă pe care le angajează termenul ***ousia*** (clasic, „esenţă") — cf. Loriaux, *L'Être et la Forme*..., 1955. Grecii nu au conceput şi limba lor nu redă diferenţa între „esenţă" (sau „concept") şi „existenţă"; dimpotrivă filosofia greacă a început prin ***a identifica*** planul noetic şi planul ontologic (cf. Calogero, Bluck etc.). De aceea, conceptul platonic de ***ousia*** nu poate fi redat, în limbile moderne, printr-un singur cuvînt. (Din acelaşi motiv este impropriu să vorbim despre Platon ca despre un filosof „esenţialist" sau unul „existenţialist").

146 „Se apropie cel mai mult de cunoaştere": ***engytata ioi tou gnonai.*** Notăm prima ocurenţă a verbului „a merge" ***(ienai)*** într-o expresie din paradigma „drumului cunoaşterii".

147 „În chipul cel mai pur": *katharotata.* Ca echivalent al termenilor *saphes* („clar", „limpede", „sigur") şi ***eilikrines*** („exact") în cadrul teoriei cunoaşterii, termenul ***katharos*** („pur") face tranziţia între discursul demonstrativ şi discursul liber (cf. *L. pr.)* care va fi dominat de tema „purificării".

148 „Cu gîndirea în sine... în cursul procesului raţional". Această traducere redă diferenţa între ***dianoia,*** care înseamnă „cunoaştere intelectuală" prin contrast cu „percepţia senzorială" (Burnet şi Loriaux; cf. şi *infra*), şi ***logismos,*** operaţia mentală specifică acestui demers (cf. şi ***supra,*** n. 137).

149 „Se pune pe urmele“: în text, *thereuein, litt.* „vînează“. Verbul *thereuein* („a vîna“, cf. și *infra,* 66 c) reia o paradigmă pe care a schițat-o imaginea lui Socrate atacat cu arcul, ca un vînat (cf. n. 98 la 63 a). „Vînătoarea de realitate“ este un *topos* platonic refăcut în jurul unui *topos* tradițional. Dar textele despre război și sex — în care se evocă cel mai adesea „vînătoarea“ (cf. Guépin, *The Tragic Paradox*..., Amsterdam, 1968) — banalizează acest metaforism, în timp ce formula lui Platon îi reface eficacitatea: după ce crează un cîmp asociativ al „naturii“ și al „cunoașterii“, ea exprimă cunoașterea în termeni de natură.

150 „Se lipsește“; în text, *apallageis.* Socrate exprimă o relație logică (dezacordul între trup și suflet în actul cunoașterii) prin intermediul verbului *apallagein,* după ce a definit un concept ontologic (moartea) ca *apallage* („separație“; cf. *supra,* n. 124).

151 Argumentarea lui Socrate poate fi descrisă astfel: 1) Pornind de la o axiomă A (moartea = separație între suflet și trup), mersul întrebărilor și al răspunsurilor duce pe rînd la descoperirea a trei propoziții adevărate: a) filosoful dă impresia că ar fi gata de moarte pentru că își neglijează trupul; b) filosoful își neglijează trupul pentru că nu se poate folosi de el în actul cunoașterii; c) filosoful nu se poate folosi de trup în actul cunoașterii deoarece cunoașterea este discursivă și deci hărăzită sufletului. Între aceste propoziții există un raport de derivare care tinde să le ordoneze într-un lanț $c \rightarrow b \rightarrow a$ cu punct de plecare în ipoteza A.

2) Ipoteza A nu obligă alegerea termenului *a* ca început al acestei demonstrații. Termenul *a* prelungește opoziția între filosof și omul de rînd sub forma unui răspuns adresat acestuia din urmă, anticipînd astfel discursul ipotetic al filosofilor. Din punct de vedere al demonstrației el este indiferent.

3) Adevărata demonstrație o constituie termenul *b:* despre improprietatea cunoașterii senzoriale. Aici se formează două din izotopiile textului, și anume problema relației între trup și suflet și descrierea gîndirii ca gîndire „în sine“ ***(aute en hautei).***

4) Termenul *b* este explicat prin intermediul unui termen *c:* despre inadecvarea senzaţiilor la realitate sau despre caracterul lor indirect. Trimiţînd la teoria Formelor, *c* anticipează un model care se va folosi ulterior în argumentul reminiscenţei (cf. n. 277). Aşadar,

5) Succesiunea aparent lineară a propoziţiilor *a, b, c* este dublată de o structură de adîncime diferită.

[152] „Convingerea": folosirea termenului *doxa* (*litt.* „opinie") în legătură cu discursul filosofilor ni se pare paradoxală. Probabil că acest fapt se explică prin caracterul liber (*i.e.* nedemonstrativ) al contextului.

[153] „O cale...": *atrapos tis. Atrapos* poate însemna „cărare", „săpătură", „şanţ" şi uneori „drum tăiat", „scurtătură" (cf. Hdt., 7, 215). Numind astfel metoda corectă a filosofului, *i.e.* exerciţiul lui, Socrate sugerează că ea ar fi cea mai scurtă cale care duce la adevăr. De aceea nu credem că menţinerea unei distincţii între sensul propriu şi sensul figurat (*i.e.* „mod de viaţă" etc.) este necesară. Schleiermacher, Bonitz etc. văd aici o alegorie a morţii. Dar nici sintaxa (Loriaux) nici contextul nu justifică această ipoteză. Pentru stabilirea textului cf. Verdenius.

[154] „Vînătoarea noastră de realitate"; în text, *ten tou ontos theran.* Cf. *supra,* şi 66 c (n. 149). *To on* are aici şi sens ontologic şi sens epistemologic.

[155] a) „Ne munceşte" *(ascholias parechei),* b) „ne pîngăreşte" *(empiplesin).* Relaţia dintre suflet şi trup este vizată a) sub aspectul ei necesar („foamea" şi „boala" sînt inevitabile), apoi b) sub aspectul ei accidental şi superfluu (cf. şi termenul *phlyaria, litt.* „fleacuri"). Primul verb arată simpla distragere a minţii (*schole* înseamnă „răgaz", de unde „studiu", „preocupare", uneori „şcoală-filosofică" Chantraine), iar cel de-al doilea, „îmbolnăvirea" sau starea ei de saţietate". [Cf. în original şi transformarea singularului (a) în plural (b), care impune pluralul *nosoi* („boli") ca pe un echivalent posibil al singularului *soma* („trup")].

[156] „Cum vine vorba" *(hoste to legomenon).* Socrate pare să aducă în sprijinul propriului său raţionament o maximă oarecare de tipul „plăcerile tulbură liniştea" etc. (cf. şi Loriaux *ad l.*). În ciuda acestei exprimări, este greu

de crezut să fi existat în tradiția populară un motiv al trupului ca povară pentru spirit. Pentru ipoteza jocului de cuvinte, cf. Burnet și Tarrant.

157 În *Lysistrata*, Aristofan atribuie femeilor o opinie asemănătoare despre cauza războaielor.

158 Aici se încheie prima parte din discursul filosofilor. Concepută ca o lamentație pe tema „slujirii" trupului (*therapeia;* cf. și *supra*, n. 93), ea arată că trupul împiedică 1) vînătoarea de realitate *(tou ontos);* 2) exercitarea *gîndirii în sine (phronesai);* 3) deslușirea *adevărului (kathoran talethes).* Fiecare din acești termeni apare la sfîrșit de frază. Se reface astfel, sub o formă liberă, „triunghiul cunoașterii" de la 65 c.

159 „Dimpotrivă..." etc. Partea centrală din alocuțiunea filosofilor parafrazează un discurs religios. Ea este dominată de noțiunea de „puritate" *(kathareuein,* „a purifica" și *katharos,* „pur"), care va sfîrși prin a stabili echivalențe la nivelul celor trei componente ale triunghiului de la 65 c (cf. n. 138): puritatea cunoașterii și a adevărului (66 d—e, apoi 67 a—b), puritatea sufletului ca facultate intelectivă (67 a—b) și puritatea realului absolut (67 a—b). Întregul discurs se integrează într-un al patrulea concept de filosofie: filosofia ca matrice a iubirii de cunoaștere (cf. *supra,* n. 141). (Cf. și R. H. Epp, „Platon", XXIV, 38—50).

160 Acest raționament decurge din suprapunerea totală a sensului ontologic („moarte") peste sensul epistemologic („gîndire") al noțiunii de *apallage* („separare"; cf. și *supra,* n. 150).

161 „Molipsiți": *anapimplometha.* Pentru sensul medical „a contamina", cf. Th., II, 51.

162 „Divinitatea" *(ho theos).* Discursul filosofilor se încheie printr-o nouă aluzie la tema socratică a lui Apollon, într-un context al purificării.

163 „Ceea ce, credem noi, e adevărul" *(touto d'estin to alethes).* Pentru Archer-Hind și Hackforth, aceasta ar fi o glossă interpolată în text. Nu împărtășim opinia lor deoarece formula finală *touto d'estin to alethes* răspunde unei

formule inițiale *phamen de touto einai to alethes* (66 b); ambele joacă un rol important în definirea noțiunii de „puritate“ (cf. *supra*, n. 147). Structura elementară a adevărului corespunde structurii elementare a Formelor (cf. *infra*, 78 c—d etc.).

[164] „În adevăratul înțeles al cuvîntului, iubitori de cunoaștere“: *în text, orthos philomatheis;* cf. la început expresia *tois genesios philosophois* (*litt.* „celor cu adevărat filosofi“, 66 b). Acestea sînt mărci de integrare care izolează discursul filosofilor.

[165] „Mă duc“: *poreuomai*. Prin *poros* și semantismul implicit al navigației și astronomiei (cf. *aporia* și dificultatea de a croi un drum pe mare etc.), verbul *poreuomai* situează tema călătoriei într-un spațiu ostil, alunecător și nesigur. Ideea de efort periculos va fi completată în fraza următoare prin *apodemia* („călătorie“, *litt.* „expediție“).

[166] „Osteneală“. Prin același termen *pragmateia*, folosit la 63 a pentru a arăta „eforturile“ lui Simmias și implicit paradoxul descoperit pe această cale, se face acum aluzie la rezistența opusă de trup de-a lungul încercărilor de a cunoaște.

[167] „Mintea“: *dianoian*. Platon se folosește aici de numele procesului și nu de numele facultății. Pentru Hackforth, acest fapt pune în evidență o concepție cauzativă despre suflet, dominantă în această parte a dialogului.

[168] Cele trei „definiții“ din continuare (67 c—d) nu se bazează pe nici o demonstrație. Definiția „purificării“ (*katharsis*) este în multe privințe analogă cu definiția gîndirii de la 65 c; se poate spune așadar că ea o transpune într-un limbaj nedemonstrativ. Echivalența dintre noțiunea de purificare și noțiunea de gîndire compensează frecventele confuzii și alunecări între planul ontologic și planul epistemologic din demonstrația propriu-zisă.

[169] Disputa pe care au provocat-o cuvintele *hoper palai legetai* („ce spune învățătura aceea de demult“) ni se pare disproporționată. Un indiciu în acest sens îl constituie faptul că în centrul ei nu se află problema identificării „doctrinei“, ci aceea de a ști dacă Socrate vizează

într-adevăr o credință din vechime (Robin, Burnet, Casini, Loriaux) sau ceea ce spusese el singur mai înainte (J. V. Luce, Hackforth, Verdenius) — cu alte cuvinte, dacă trimiterea este de natură religioasă ori filosofică; în nici unul din cazuri nu se pune însă la îndoială realitatea ei. Pe de altă parte, pentru cei care au adoptat prima soluție (ceea ce este fără îndoială corect, pentru că rolul adverbului *palai* în asemenea contexte nu se poate contesta cu prea mult succes), aluzia la orfism pare de la sine înțeleasă. L. Robin consideră că existența unor rituri de purificare în orfism este suficientă pentru a ne face să găsim acolo modelul textului lui Platon. Dar trăsătura fundamentală a acestui text este încercarea de a *defini* noțiunea de purificare; nu credem că există vreo doctrină a misteriilor care să fi dat o asemenea formă preceptelor sau codurilor ei. Existența *definiției* se raportează exclusiv la structura acestui discurs. Pe de altă parte, în „punți", majoritatea trimiterilor la diverse tradiții prezintă un caracter fictiv și, în consecință, o relativă libertate.

170 Verbul „a obișnui" *(ethizein)* și, mai departe, termenul *melete* („exercițiu" preparator) înfățișează îndeletnicirea constantă a filosofului ca pe o *practică* a contemplării în care, contrar atitudinii mistice, o corespondență între *revelație* și *învățare* este de conceput. (Faptul poate arunca o lumină asupra naturii și mai ales asupra *duratei* acelui „extaz filosofic" pe care Socrate ajunsese să-l stăpînească; cf. *Smp.*, 117 d, 220 c—d).

171 „Din toate ungherele trupului": *pantachothen.* Ideea, subiacentă în această descriere, că sufletul-entitate ar fi totodată prezent, în stare difuză, în *părțile* trupului — sau răspîndit „ca un fel de fluid vital în organism" (Hackforth) — provine, credem, dintr-o contaminare a temei homerice și arhaice a *dublului (autos)*, în care *psyche* era un simulacru, cu reprezentări concrete ale „personalității", legate de noțiunea de *thymos*. La nivelul demonstrativ al discursului, vom întîlni o contradicție similară între sufletul conceput ca funcție a gîndirii și sufletul conceput ca principiu vital. — „Strîngîndu-se": verbul *athroizein* creează o imagine militară. Cf. *infra,* 70 a.

[172] „Desprins.... ca de nişte lanţuri": *eklyomenen hosper ek desmon*. Motivul închisorii (cf. *supra*, n. 85) este aplicat aici pentru prima dată relaţiei dintre suflet şi trup.

[173] „Eliberare" *(lysis)*, „desprindere" *(chorismos)*. Cea de-a doua definiţie din cadrul pasajului 67 c—d (cf. *supra*, n. 168) reprezintă interpretarea conceptului de „moarte" de la 64 c (cf. *supra*, n. 151) cu ajutorul termenului „purificare", care asigură echivalenţa între nivelul ontologic şi nivelul epistemologic al discursului (cf. şi n. 159). În redarea ideii de separare, termenul *apallage* (*supra*, 64 c etc.) este înlocuit aici prin *lysis* şi *chorismos* (pentru implicaţiile căruia, cf. *supra*, n. 125). Nu împărtăşim opinia că semantismul lui *lysis* ar fi mai puternic (Hackforth). Dacă acest termen propune încă reprezentări concrete din lumea naturală, prin *chorismos*, în schimb, perspectiva epistemologică asupra morţii este deja instaurată.

[174] Cea de-a treia definiţie *(supra)* îl vizează pe filosof şi felul său de a trăi. Această imagine, care decurge din premisa generală, va reveni în mod constant în secţiunile libere ale dialogului.

[175] „N-ar fi ridicol...?" *(geloion an eie...;)*. De aici pînă la 69 a, Socrate propune verificarea concluziei B (*i.e.* dezirabilitatea morţii — cf. *supra*, n. 68) printr-o reducere la absurd. Exerciţiul său constă din confruntarea sensului adevărat cu sensul aparent în cazul a două exemple (*infra*, 68 c—69 a). Cu aceasta el pregăteşte totodată înţelegerea procedeului de *răsturnare*, prin care se va construi relaţia dintre mit şi celelalte părţi ale discursului. Mitul vizează o lume „de dincolo" *(ekei)* în care fiecare lucru există cu adevărat *(toi onti, alethos)* în virtutea faptului că numele său are o semnificaţie contrară celei din limbajul obişnuit — semnificaţie pe care dezbaterea dialectică încearcă în egală măsură să o acrediteze (cf. „moartea-călătorie"; „bunurile" şi „bunurile adevărate"; „pămîntul" şi „pămîntul adevărat"; „ochiul" şi „ochiul sufletului" etc.). Astfel, metoda reducerii la absurd, introdusă prin termenii *geloion* („ridicol"), *alogia* („inconsecvenţă", *infra*, 68 b) etc. este menită în primul rînd să reorienteze lectura generală a dialogului.

176 „Certaţi": *diabeblentai.* Despărţirea sufletului de trup este simbolizată printr-un nou termen *(diaballein,* cf. şi *infra,* n. 178 final). Schimbarea lexicală coincide cu schimbarea formei de discurs.

177 „Teamă şi regret" *(phobointo kai aganaktoien).* Reluînd, sub această formă litotică, ideea dezirabilităţii morţii, Socrate scoate în evidenţă aspectul ei etic. Cf. *supra,* n. 28, început.

178 „Inconsecvenţă" *(alogia)* .... „au simţit doar duşmănie" *(apellachthai).* Lungul pasaj 67 e—68 a (redefinirea filosofiei, cf. n. 64) este format, în text, dintr-un singur period condiţional, în care apodoza este astfel încadrată de cele două protaze încît termenul *alogia* („inconsecvenţă") devine un ecran pe care se proiectează, în stînga, motivul „separării" şi atitudinea filosofului faţă de trup (condiţia reală) şi, în dreapta, motivul „călătoriei" şi atitudinea filosofului faţă de moarte (condiţie ipotetică). Pentru mecanismul de răsturnare conţinut în *alogia,* cf. n. 175.—„Să scape de convieţuirea": verbul *diaballein* a fost folosit, de asemenea, mai sus („de tot certaţi fiind ‹cu trupul›", cf. n. 176); el arată incompatibilitatea, starea de dezbinare etc.

179 „O omenească dragoste (un iubit, o soţie, un fiu)": *e anthropinon men paidikon kai gynaikon kai hyieon.* Nu putem reda sensul exact al acestor cuvinte deoarece textul este nesigur. Verdenius a propus o versiune clară, eliminînd sintagma *kai gynaikon kai hyieon* ca interpolare. Redarea dublă a gr. *paidika* („dragoste" şi „iubit") este singura soluţie care satisface, pe de o parte, mai multe interpretări posibile şi, pe de altă parte, două exigenţe ale contextului: predominanţa legăturii între *anthropinon* şi *paidikon* (pentru care, cf. rom. „omenească dragoste") şi comparaţia ironică între cele două feluri de iubire (cf. şi *Grg.,* 482 a: *ta ema paidika*). Comentariile anticilor la acest pasaj sînt pline de exemple mitologice mai mult sau mai puţin adecvate (Orfeu, Ahile etc.) pe care critica modernă a încercat să le corecteze şi chiar să le înlocuiască (cf. Hackforth: Evadne, Iocasta etc.). Dar, ca şi la 63 b, „este absolut inutil să încercăm a găsi exemple istorice sau legendare pentru un text de alură atît de liberă" (Loriaux).

[180] Tonul acestei observaţii, precum şi reapariţia motivului opiniei (*doxa*, cf. *supra*, n. 101) dau impresia că întregul pasaj 61 c—68 b ar fi totodată un răspuns ironic la întrebarea: „Este Euenos un filosof?" (cf. şi *infra*, revenirea la singular: *doxei*, „va avea credinţă").

[181] „Acolo şi nicăieri altundeva": *medamou alloti... e ekei*. Această expresie trădează o izolare „matematică" a spaţiului de dincolo şi pregăteşte astfel mitul final. Cf. şi n. 298.

[182] În text, *hikanon tekmerion*. Astfel se redeschide opoziţia între filosof şi omul comun. *Tekmerion* înseamnă „probă", „dovadă", „indiciu" şi face parte din vocabularul juridic.

[183] *Philosophos (philosomatos/philochrematos), litt.* „cel care iubeşte înţelepciunea" („cel care îşi iubeşte trupul", „iubitor de onoruri"). Aproape în aceiaşi termeni este înfăţişată, în *Republica*, tradiţia referitoare la cele trei feluri *(gene)* de oameni: *philosophon genos, philonikon kai philotimon genos, philokerdes genos* (X, 581 b). Ducînd mai departe această asemănare, Burnet atribuie ambelor pasaje o semnificaţie comună în ideea că Platon ar anticipa aici teoria celor trei componente ale sufletului *(noetikon, thymoeides, epithymetikon)* formulată în *Republica, IV*. Nici contextul imediat, nici contextul larg al dialogului nu confirmă ipoteza sa. În acest pasaj, termenii *philotimos* („iubitor de onoruri") şi *philochrematos* („iubitor de bani"), care vor fi exemplificaţi prin predicatele „a fi curajos" şi „a fi cumpătat" (68 c—69 a), descriu variante în cadrul categoriei de *philosomatos* („cel care îşi iubeşte trupul"). Cum singura opoziţie structurală din *Phaidon* este aceea între trup şi suflet, raportul *philosophos/philosomatos* va domina asupra oricăror altor asociaţii între termenii secundari. Diferenţa dintre modelul unitar şi modelul tripartit al sufletului este mai importantă decît diversele similitudini lexicale, întrucît acest model răspunde exigenţelor interne ale fiecărui dialog, care sînt diferite (cf. *L. pr.*). Ipoteza este coroborată de faptul că Platon a tratat cu mare libertate motivul celor trei feluri de oameni (a se vedea chiar ocurenţele ulterioare din *Phaidon:* 81 e—82 b; cf. n. 366). Toţi aceşti termeni au proliferat într-un „jargon" acade-

mic obscur. Pînă la criticismul lui W. Jäger, recent reluat de W. K. C. Guthrie, s-a crezut, după informaţia lui Heraclide din Pont, că Platon l-ar fi preluat de la pitagorei. Pentru raportul între *philosophos* şi *philosomatos,* cf. A. Caracciolo, „Proteus", 1970, 77—107.

184 „Ceea ce se numeşte îndeobşte curaj" *(andreia)* / „ceea ce şi cei mulţi numesc tot cumpătare" ***(sophrosyne).*** În cadrul celor două exemple, Socrate compară sensul filosofic cu sensul comun al conceptelor de curaj ***(andreia)*** şi de cumpătare *(sophrosyne).* Acest fapt este indicat prin reluarea expresiei *onomazomene* („ceea ce se numeşte ‹îndeobşte›") din primul în cel de-al doilea exemplu: ***kai hoi polloi onomazousi*** („ceea ce şi cei mulţi numesc"; cf. şi Burnet). Loriaux este de părere că între aceste formule ar exista totuşi o deosebire care ţine de complexitatea superioară a conceptului de *sophrosyne:* „înţelepciunea", consideră el, poate avea sensuri diferite în contexte diferite, în timp ce „«curajul» rămîne curaj". Dar constatăm că se vorbeşte aici despre curaj într-un sens cu totul aparte în raport chiar cu exigenţele lui Platon (pentru care, cf. *La.*, **190 e**): atitudinea în faţa morţii, care este definitorie, în general, pentru curaj, apare în acest dialog înglobată în sfera filosofiei, determinînd astfel între „curaj" şi „filosof" o relaţie de apartenenţă, în urma căreia conceptul de curaj se găseşte complet modificat. Pe de altă parte, „curajul" în sens obişnuit se opune de cele mai multe ori „cumpătării" în sens obişnuit (cf. şi Helen North, ***Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature,*** **1966**). Dimpotrivă, prin răsturnarea acestui sens, Platon reuneşte aici curajul şi cumpătarea, gîndindu-le ca atribute ale „filosofului". Procedeul de răsturnare este marcat printr-un al doilea element lexical ***(atopos,*** ***„absurd"; cf. supra, alogia).*** Pe baza unei segmentări gramaticale diferite, Robin a ajuns la concluzia că *andreia* („curajul") ar fi o caracteristică a omului de rînd, iar *sophrosyne* („cumpătarea") — o caracteristică a filosofului. Interpretarea sa contrazice în mod riguros întregul pasaj.

185 „Adică faptul... să-ţi pierzi capul". Negarea, la nivelul gîndirii populare, a conceptului de *sophrosyne* („cumpătare": „temperance", Adam, Cornford, Hackforth; „tempé-

rance", Robin, Loriaux) este exprimată prin verbul *ptoein* („a scutura"), care aparţine limbajului poetic, şi prin formula *oligoros echein* („a te purta cu nepăsare").

186 „Nenorociri": *kakon*. În *Phaidon*, acest termen este consacrat efectelor pe care le produce convieţuirea cu trupul, prin antonimie cu *ta agatha* („binefacerile" sufletului, filosofiei etc.).

187 Se manifestă aici acelaşi mecanism inerţial în virtutea căruia eroul de tragedie era împins la nemăsură şi rătăcire *(hybris)*.

188 Raţionamentul este în aşa fel constituit încît li se atribuie oamenilor comuni convingerea că moartea ar fi *cea mai mare* nenorocire cu putinţă (şi nu doar *una* din ele). Faptul că există un context prealabil al fricii ca frică de moarte face mai uşor de acceptat acest punct de vedere, dar nu compensează lipsa unui criteriu pertinent.

189 Cel de-al doilea exemplu aplică un raţionament analog în cazul conceptului de „cumpătare" *(sophrosyne)*; dar el nu angajează atitudinea faţă de moarte. De aceea opoziţia între sensul filosofic şi sensul comun al acestui concept este destul de neclară. (Cf. şi *infra*, n. 190).

190 „Că nu e cu putinţă": *adynaton einai*. Este un nou termen care indică prezenţa unui mecanism de răsturnare (cf. *alogia, atopos*). Dar el nu angajează, ca în cazurile precedente, întregul concept — *i.e.* sensul comun *vs.* sensul filosofic — ci numai sensul comun. Acest fapt arată atît diferenţa de statut între cele două exemple, cît şi natura contradictorie a întregului argument:

a) admiţînd existenţa unui „sens comun" al conceptului de curaj *(andreia)* şi, respectiv, al conceptului de cumpătare *(sophrosyne)*, Socrate voia să demonstreze că oamenii comuni se pun în dezacord cu ei înşişi (cf. şi Hackforth);

b) procedeul de răsturnare urmăreşte însă anularea sensului comun. Astfel,

1) dacă e adevărat că există *două* forme de curaj, oamenii comuni nu se pot înşela *decît* în privinţa uneia dintre ele (şi anume ignorînd conceptul filosofic de curaj);

şi

2) dacă e adevărat că oamenii comuni se înşală în privinţa cumpătării, atunci nu există decît o *singură* formă de cumpătare. În primul caz răsturnarea s-a petrecut la nivelul predicatului („a fi curajos"); în cel de-al doilea, la nivelul subiectului („filosofi"/„oameni comuni").

[191] a) „Monede" *(nomismata)* / b) „o singură monedă" *(to nomisma orthon)*.

A) În *(a)* acest cuvînt simbolizează falsa valoare. Cea de-a doua ocurenţă *(b)* răstoarnă primul sens (sau îl face să „alunece", Loriaux), astfel încît *nomisma* devine elementul central în cadrul unui simbolism al valorii adevărate *(alethes arete)*. Acest proces este însoţit de transformarea pluralului *(nomismata)* în singular *(nomisma)*.

B) Termenii schimbului comercial sînt *arete* (virtutea) şi *phronesis* (gîndirea). Aşadar răsturnarea *(a)* *vs.* *(b)* reevaluează funcţia comercială. Sugerînd posibilitatea unei refaceri etimologice *nomisma* (bani)/*nomos* (lege), bazată pe ideea împărţirii egale (aşa cum o va concepe Aristotel, *E. N.*, V, 8, 1132 b 31—1133 b 28), pasajul reuneşte funcţia comercială şi funcţia juridică. Pe de altă parte termenul *nomisma* introduce reprezentări legate de aspectul urban al comerţului, evocînd astfel spaţiul ideal al cetăţii celei mai drepte *(orthe)*.

[192] *Litt.* „(Schimbul) pentru obţinerea (virtuţii)": *allage pros auten;* „în schimbul": *anti hou;* „preţuite astfel": *toutou;* „cumpărate şi vîndute cu asemenea preţ, cu cunoaştere deci"; *meta toutou onoumena te kai pipraskomena (...) meta phroneseos.* Pentru întreaga metaforă comercială propunem următorul sens: „trebuie să dai *phronesis* (gîndire) pentru a căpăta *arete* (virtute)". Relaţia de schimb apare în patru formulări (*pros* cu acuzativul, *anti* cu genitivul, genitivul preţului şi genitivul preţului întărit cu *meta*). Studiul lui H. Reynen („Hermes", 1968, 41—60) arată că Socrate a folosit la început o expresie care nu vizează decît rezultatul schimbului, spre deosebire de următoarele trei, care se pot referi în egală măsură la ceea ce se dă şi la ceea ce se cumpără. Acest fapt se cere completat, credem, prin observaţia că există o strictă corespondenţă între distribuirea formulelor de schimb şi distribuirea termenilor care

simbolizează obiectul schimbului. Prima formulă corespunde lui *arete* („virtute"), iar următoarele trei se referă la *phronesis* („gîndire"). Raportată la ambele laturi ale comerţului (vînzare/cumpărare), gîndirea este aşadar preţul cu care se poate cumpăra virtutea — o valoare despre care s-a spus numai că o putem *obţine*. Propunerea lui Burnet de a corecta lecţiunea manuscrisă a fost respinsă cu argumente satisfăcătoare de J. V. Luce („CQ", 1944, 60—64). Pentru alte interpretări, cf. W. P. Gooch, „JHPh", 1974, 153—159; Bluck, *App.* IV; Gallop *ad l.* etc.

193 „Cu un cuvînt virtute autentică" *(xyllebden alethes arete)*. În cadrul relaţiei de schimb, virtutea este un echivalent al categoriei de valoare (cf. n. 191). În ea însăşi, ea se poate descrie ca sumă de virtuţi particulare *(andreia*, „curaj"/*sophrosyne*, „cumpătare"/*dikaiosyne*, „dreptate").

194 „Fie că se adaugă, fie că lipsesc" *(kai prosgignomenon kai apogignomenon)*. În „comerţul" adevărat dintre virtute şi gîndire, plăcerea, durerea şi celelalte senzaţii corporale au un caracter aleatoriu. Aici această menţiune ni se pare însă destul de neclară.

195 „Despărţite de cunoaştere" *(chorizomena phroneseos)*..., „schimbate între ele" *(allattomena anti allelon)*. Aici se dezvăluie un al doilea sens al metaforei comerciale: acela de a anticipa imaginea funcţionalităţii raţionamentelor în cadrul unui sistem, care va fi expusă în discursul metodologic (101 d sq.). Termenul cu sens privativ *(chorizomena)* pune condiţia pozitivă şi universală a definirii unui predicat (*i.e.* raportarea la inteligibile), iar termenul cu sens afirmativ *(allattomena)* pune condiţia negativă secundară (ex. „a fi curajos" / „a se teme"; cf. *şi* Hackforth *ad l.*).

196 Antonimul „virtuţii adevărate" *(alethes arete)* care se obţine prin cunoaştere este aşadar falsa imagine a virtuţii (*skiagraphia*, „umbre jucate pe-un perete"), produsă de ignoranţă. *Skiagraphia* (*Tht.*, 208 e; *Prm.*, 105 c; *R.*, 523 b, 583 b, 86 b etc.) era un termen din vocabularul „manieristic" al artelor plastice (*litt.* „pictură care redă perspectiva printr-un joc de umbre şi lumini şi care imită îndeaproape realitatea") şi pe care Platon l-a folosit ca pe un simbol al lumii aparenţelor. Sensul de aici derivă din

asocierea cu *apate* („minciună“, „înşelătorie“) şi cu *schema* (cf. *infra,* 72 b şi n. 239). Culminînd cu imaginea sclavului, pasajul 69 a—b conţine, în nucleu, mai multe motive care vor fi dezvoltate în *Republica.* (Pentru sensul exact al termenului *skiagraphia* la Platon, cf. E. Keuls, „AJA“, 1975, 1—16; E. G. Pemberton, „AJA“, 1976, 82—84; W. Trimpi, „Traditio“, 1978, 403—413 etc.).

197 „Purificare“ *(katharsis)* / „mijloc de purificare“ *(katharmos).* Cele două concluzii sînt destinate să precizeze sensul metaforei comerciale. Nu se urmăreşte aici nici redefinirea termenilor „virtute“, respectiv „gîndire“, nici crearea unei distincţii secundare în cadrul categoriei „pur“ (instrument *vs.* rezultat) şi nici descrierea separată a raporturilor virtute/puritate *(i.e. katharsis),* şi gîndire/purificare *(i.e. katharmos).* Se urmăreşte, credem, construirea unei proporţii virtute/gîndire = puritate/purificare, care continuă proporţia valoare/preţ = virtute/gîndire (cf. *supra,* 69 a—b şi n. 193). Distincţia între *katharsis* (stadiu de purificare sau „puritate“) şi *katharmos* („mijloc de purificare“) aparţine unui limbaj tehnic al misteriilor (Burnet). Dar folosirea ei este figurat-instrumentală şi nu proprie. Terminologia rituală nu trebuie aici acreditată mai mult decît terminologia comercială de mai sus.

198 „Sînt destule şanse“ *(kindyneuousi);* cf. *supra,* „mă tem“, „cred“, „mă tem“. Pasajul 69 a—c constă, în original, dintr-o singură frază, guvernată de verbul *kindyneuein* („a risca“; cf. şi *supra,* 64 a). Sensul ambiguu al acestui verb estompează opoziţia între constituenţii negativi („nu acesta este“ ... / „dimpotrivă, (...) nu sînt decît“ ... şi constituenţii pozitivi ai enunţului („dimpotrivă, gîndirea...“ /este în realitate“). Pe de altă parte, cum verbul *kindyneuein* apare la jumătatea frazei, funcţia sa de a separa două părţi din discurs prevalează asupra funcţiei sintactice de predicat regent.

199 „Ca în tainele lor să se ascundă revelaţia...“; în text, *ainittesthai.* Socrate foloseşte verbul *ainittein* („a vorbi enigmatic“, „a spune lucruri cu tîlc“ — cf. şi *Ap.,* 21 b, *ainos,* „vorbire dublă, încifrată“) pentru a explica relaţia dintre motivul purificării şi motivul pedepsirii sufletului după moarte. Pentru folosirea acestui procedeu de transpu-

nere, cf. *supra* 60 b—c şi n. 47. Motivul pedepsirii sufletului apare în deplinul lui simbolism iniţiatic: Platon nu introduce aici criteriul moral; echivalenţa între purificare şi cunoaştere este absolută. Discursul liber 66 b—69 c constituie secţiunea cea mai „pitagoreică" din întregul dialog.

200 „În Mlaştină": *en borboroi.* Este evocată aici celebra tradiţie orfică după care sufletele celor „neiniţiaţi" *(atelestoi)* erau menite să se tăvălească veşnic în noroiul infernului *(borboros). Borboros* înseamnă „şanţ", „înfundătură". Dar, în cadrul sistemului de simboluri al discursului liber 66 b—69 e, caracterul lui orfic este atenuat: dacă singurul *drum* corect în cercetarea filosofică este „scurtătura" *(atrapos,* cf. n. 153), despre care s-a vorbit la începutul acestui discurs (66 b), atunci *borboros* („înfundătură"), menţionat la sfîrşit, poate fi asimilat în acest metaforism ca antonim al lui *atrapos.*

201 „Vor sălăşlui împreună cu zeii": cf. *infra,* 111 b. Nu este singurul pasaj în care Platon răstoarnă sensul obişnuit al verbului *oikein (litt.* „a locui"), făcîndu-i să simbolizeze „sălăşluirea spiritului în puritate" (Friedländer, 69, care trimite la *Republica,* VII, 520 d; cf. şi G. S. Pembroke, *Oikeiosis* . . ., London, 1971).

202 „Celor care se ocupă de iniţieri": *hoi peri tas teletas,* adică preoţii oficianţi, spre deosebire de personajele legendare care le-au instituit, evocate mai înainte *(hoi tas teletas katastesantes,* „oamenii aceia cărora le datorăm instituirea iniţierilor").

203 „Mulţi purtători de thyrs, puţini bacanţi" *(narthekophoroi men polloi bakchoi de te pauroi).* Această formulă regrupează elementele unui „vers orfic proverbial" (Wohlrab) citat de Olympiodoros în comentariul lui, fără menţionarea tradiţiei *(polloi men narthekophoroi, pauroi de te bakchoi).* Clement din Alexandria l-a apropiat de sentinţa biblică „mulţi chemaţi, puţini aleşi" *(Matei,* XX, 16, cf. Str., 1, 19, 92). Distincţia între cei care iau parte la ceremonii, fără a se deosebi de restul oamenilor decît prin faptul că poartă thyrsul dionisiac *(narthekophoroi),* şi cei care sînt cuprinşi cu adevărat de extazul participării *(bakchoi;* cf. *Schol. ad Ar. Eq.,* 406) trebuie să se fi năs-

cut în cadrul riturilor orgiastice ale lui Dionysos. Aceste rituri nu impuneau restricții de participare pentru neinițiați, purtarea thyrsului constituia un simplu act ceremonial, iar capacitatea extatică era apreciată ca o identificare cu zeul (Dionysos Bacchus), la care puteau ajunge, pare-se, foarte puțini. Perspectiva opoziției stricte inițiați/ neinițiați este așadar modificată de o nouă opoziție — între oamenii inspirați și oamenii comuni, lipsiți de har.

204 „Am bune temeiuri". Remarcăm faptul că Socrate se exprimă de această dată în termeni de probabilitate (cf. *eikotos, litt.* „este verosimil", spre deosebire de *tekmerion,* „dovadă" — întrebuințat mai sus).

205 Cf. *supra,* 63 b și e.

206 „Să-i convingă" *(pollen apistian parechei)* / „se tem" (subînțeles). Concepția populară despre suflet îi oferă lui Cebes prilejul de a suprapune două teme: 1) frica de moarte — ale cărei reveniri vor marca fiecare progres în însușirea unui comportament epistemologic, îndepărtîndu-o din ce în ce mai mult de tema mulțimii; 2) raportul între „convingerea socratică" și credință. Dacă aici, ca și Simmias la 64 a—b, Cebes exprimă punctul de vedere al celor mulți, vocabularul său (*apistia;* cf. *și infra, paramythia, pistis* — „speranță" etc.) arată că argumentul persuasiv se opune celui dialectic și reprezintă singura modalitate de a convinge omul comun. Cf. *supra,* n. 101.

207 Reprezentarea sufletului ca materie inconsistentă (*kapnos,* „fum"; *pneuma,* „adiere" etc.) este extrem de veche și avea să dăinuie ca un curent subteran în mentalitatea populară (ceea ce explică și difuziunea ei în lumea greacă la sfîrșitul sec. IV). Poemele homerice, care conțin primele atestări (cf. *Il.*, XVI, 857; XXIII, 104 etc.), au impus un limbaj-standard, din care Cebes își ia aici libertatea de a cita: expresia *oichetai diaptomene* („destrămîndu-se în zbor") este o variantă a formulei homerice *oicheo apoptamenos* (*Il.*, II, 71; Herodot a folosit același verb pentru a descrie o vedenie care dispare în somn — cf. VII, 13). Pentru probleme legate de punctuația frazei și de sintaxă, cf. Loriaux *ad l.*

[208] „Să se închege la un loc prin propria-i putere": în text, *aute kath'hauten synethroismene kai apellagmene*. Verbul *athroizein* („a strînge la un loc") a apărut de asemenea la 67 c, unde gîndirea era definită ca un act de concentrare prin care toate forţele sufletului se adună din trup (cf. n. 171).

[209] „Puterea de a făptui şi a gîndi" (*dynamin kai phronesin, litt.* „capacitatea vitală şi gîndirea", cu *phronesis* avînd sensul. ceva mai larg decît pînă acum, de *phrenes* — cf. Loriaux). Această precizare îl deosebeşte pe Socrate de tradiţia religioasă; importanţa ei a fost remarcată de majoritatea comentatorilor. Prin *dynamis* şi prin *phronesis* se înţelege, aici, continuitatea ontologică şi continuitatea funcţională a sufletului — simbolizate în actul „concentrării în sine" *(athroizein)*. Nu s-a vorbit însă decît despre acea componentă a sufletului care implică *phronesis*. Cf. *L. pr.*

[210] „O argumentare bogată şi convingătoare": în text, *oliges paramythias... kai pisteos,* adică o expunere convingătoare *(paramythia)*, capabilă să trezească o nouă credinţă *(pistis)*. Pe de altă parte, termenii din sfera lui *peitho* (persuasiunea) ilustrează o anumită retorică a ironiei deoarece vizează caracterul în esenţă indemonstrabil al problemei care s-a ridicat. (Cf. *infra,* 85 b sqq.).

[211] „Să dezbatem între noi": *diamythologomen*. Acest verb se aplică întregii demonstraţii (pînă la 107 b, unde începe mitul). De aceea, el nu trebuie raportat (Burnet) la verbul *mythologein* („a descrie, a reproduce cuvînt cu cuvînt") de la 61 e, unde *mythologein* şi *diaskopein* asumau relaţia complementară între *mythos* şi *logos* (cf. n. 74); dimpotrivă, particula *dia-* constituie în acest context elementul distinctiv predominant (cf. şi *infra, diaskopeisthai*, „să ducem pîn-la capăt"). Raportul între *pistis* („convingere") şi *apodeixis* („demonstraţie") conţine ambiguităţi, totuşi structura argumentării propriu-zise nu este dislocată.

[212] În text, *hedeos an akousaimi:* cu aceleaşi cuvinte a fost invitat Phaidon însuşi, la începutul dialogului (57 a). Repetiţia marchează începutul demonstraţiei propriu-zise.

213 Apărarea filosofului Socrate împotriva comediografilor contemporani se impunea în aceeași măsură ca și „dezvinovățirea" fictivă a persoanei sale juridice. Prin aceasta, discursul-pledoarie capătă o nouă dimensiune. — „Un flecar" *(adolescho)*: așa cum s-au străduit să-l prezinte poetul Eupolis (într-un fragment [352] reprodus de Olympiodoros) și Aristofan însuși (cf. *Nu.*, 1485). *Adolesches* este un epitet al sofiștilor, care derivă de la *adoleschia* („genul improvizației"). — „Lucruri care nu-l privesc": aluzie probabilă (Casini) la o celebră scenă din *Norii*, care îl evocă pe Socrate în mijlocul discipolilor săi, „studiind" deodată, cu tot trupul, enigmele cerului și ale pămîntului (vv. 160—205).

214 „O veche tradiție, de care am mai pomenit": de pildă, în *Men.*, 81 a—b; *Ep.*, VII, 355 a și (cum remarcă Hackforth) mai ales în *Legile*. Tradiția *(palaios logos)* vizată era doctrina orfico-pitagoreică a renașterii sufletului, care s-a bucurat de mare popularitate în întreaga antichitate (cf. Empedocle etc.). Materialitatea limbajului susține această ipoteză: numeroasele ocurențe ale adverbului *palai* (din nou), precum și vecinătatea sa cu verbul *gignesthai* („a deveni", „a se naște") refac numele palingenezei, sub care această teorie era cunoscută (cf. Servus, *ad Vg. A 3, 68: „non «metempsychosis», sed «palingenesia» esse dicit ⟨Pythagoras⟩"*).

215 „Au ființă" *(estin)* / „ființează" *(estin)*; cf. *infra*, „există" (neexprimat). Relația între întrebare și mit în cadrul ipotezei primului argument nu este directă. Ea pune în mișcare un mecanism care aparține întregii demonstrații și care poate fi caracterizat prin circularitate, deoarece folosește un sistem de repetiții și funcționează prin implicarea concluziei generale (*i.e.* „sufletul este nemuritor") în premisa fiecărui argument. Datorită acestui mecanism, demonstrația va pendula fără încetare între ceea ce se anticipează și ceea ce se infirmă (cf. *L. pr.*). Ipoteza primului argument este de natură mitică și constă din două părți. Prima, care conține întrebarea lui Socrate despre existența sufletelor „la Hades" (A), anticipează concluzia argumentului cu ajutorul unei alegorii. Cea de-a doua, sau „doctrina" propriu-zisă (B: *palaios logos*, cf. *supra*),

constă la rîndul ei din două părţi, dintre care ultima (*b:* „revin... şi se nasc") constituie o versiune mitică a ipotezei însăşi; prima însă *(a)* corespunde abia ultimului lanţ în ordinea absolută a argumentelor. Aşadar enunţurile A şi B*a* sînt despărţite prin seria etapelor intermediare din care se va compune întreaga demonstraţie (69 e—107 b). Ele nu formează împreună un raţionament: doctrina despre regenerare nu îşi propune cu adevărat să verifice adevărul propoziţiei B*a*, aşadar nici un viciu de argumentare nu poate fi acuzat aici. Nici analiza lui Loriaux nu o considerăm admisibilă, deoarece ea propune o lectură liniară, bazată pe relaţia *directă* între enunţul A şi enunţul următor B*a*. Incompatibilitatea acestor propoziţii se reflectă în statutul diferit al predicatului de existenţă. Cel de-al doilea (*eisin,* B*a*) vizează continuitatea sufletului în general şi depinde de stabilirea existenţei sale după moarte (76 d—107 a). Primul (*eisin,* A) se referă la ipoteza regenerării şi are un sens limitat la spaţiul 69 e—76 d. Primul grup de argumente are în vedere, într-adevăr, existenţa sufletului *înainte* de moarte. Cînd verbul de existenţă pare a avea implicaţii mai largi, ca în B*a*, sensul său este ambiguu (de unde şi dificultăţile de traducere: cf. Loriaux, *ad l.*). În B*a* accentul nu cade, credem, pe acest predicat, ci pe relaţiile de distanţă („acolo", *ekei* / „de aici", *enthende;* cf. *infra, palin, deuro, litt.* „înapoi", „aici"), pe care le mijloceşte el. Pentru Verdenius, întreaga sintagmă *ekei eisin* („fiinţează acolo") este secundară în raport cu *enthende aphikomenai* („sosite de aici"); Hackforth generalizează această observaţie pentru întreaga propoziţie B*a*, „ele fiinţează acolo, sosite de aici".

216 „Iar dacă... adică dacă". Ni se pare firesc — împotriva lui Loriaux — ca Platon să fi prezentat doctrina palingenezei mai întîi în întregime, pentru ca apoi să selecteze din ea partea necesară pentru acest argument. Există cel puţin două elemente care trădează această intenţie: a) imprecizia semantică a verbului „a fi" („fiinţează acolo"); b) ordinea membrelor în frază: „fiinţează acolo" = I (B*a*) / „vin aici" = II (B*b*). Socrate va folosi în argument acea parte a doctrinei care corespunde celei de-a doua propoziţii (B*b*, cf. *supra,* n. 215). Loriaux se întreabă: „Dacă într-adevăr Platon nu voia să sublinieze decît o parte din

propoziția lui, și — mai mult — dacă această parte era suficientă pentru demonstrația lui, de ce ar fi formulat-o și pe cealaltă, care risca (...) să dea argumentului său aparența lipsei de logică?". Dar informația suplimentară (și anume, ideea că sufletele se duc la Hades și rămîn acolo după moarte) face parte din mit; intercalarea ei nu putea fi gravă. Cît despre inconsecvența riscată, nicăieri în Phaidon Socrate nu se ferește să afirme mai mult decît ar putea demonstra imediat. Dimpotrivă, dacă raționamentul lui Loriaux ar fi corect, întregul dialog ar trebui să se încheie la 76 b.

217 Într-adevăr, va fi nevoie de un „alt argument" și anume de noua demonstrație care începe la 78 b. Preexistența sufletului nu ne permite să deducem nimic despre soarta lui dincolo de moarte, așadar această condiție este insuficientă. Pentru „dovadă" *(tekmerion)*, cf. n. 251.

218 „Toate cîte sînt supuse nașterii"; în text, *(panta)... hosaper echei genesin*. Generalizarea este contradictorie. Fiind subiect al demonstrației, sufletul cere un predicat despre nașterea sa, ca termen comun în cadrul acestei analogii. Însă:

a) deși în *Phaidon* nu se afirmă că sufletul ar fi „fără naștere" (*agenetos*, cf. *Phdr.*, 245 d), în mod evident el nu face parte din categoria de existențe despre care se afirmă aici că sînt supuse nașterii;

b) preexistența, pe de altă parte, nu implică nașterea. Nu există o naștere absolută a sufletului („a new life", Hackforth) din moment ce contrariul predicatului „a muri" va fi „a renaște" (*infra*, 71 e). În fine, deși locul sufletului în lumea Formelor va rămîne neclar (cf. *infra*, argumentul afinității), ideea că el nu este supus nașterii completează ideea nemuririi sale. Limba greacă reflectă lipsa unei concepții diferențiate despre procesele din natură în sinonimia „naștere" „proces". În acest argument, termenii *gignesthai* și *genesis* înseamnă, pe rînd, 1) „a se naște" — în ordinea accidentului (Loriaux) — respectiv „naștere" și 2) „a deveni" — în sens epistemologic, cu implicarea unui substrat permanent — respectiv „proces" — cu o specializare secundară la plural: *geneseis* = „procese contrare". Etapele demonstrației sînt marcate prin treceri

arbitrare 1 ⇄ 2. Dar argumentul contrariilor este un argument ontologic deoarece condiţia lui s-a pus în domeniul naturalului, aşadar orice sens al lui *genesis* diferit de „naştere" reprezintă o abatere.

219 Precizare importantă, care preîntîmpină opoziţia de la 103 a (cf. şi n. 608). Această condiţie nu este nici foarte clară şi nici suficient integrată în sistem. Ea deschide o întrebare vizînd sensul exact al lui *genesis* în raport cu obiectele realităţii care nu admit un contrariu — fapt cu atît mai important cu cît sufletul însuşi face parte, cum se va vedea, din această categorie.

220 „Se naşte... devine". Aici şi în exemplele care urmează, *genesis* înseamnă „proces", iar *gignesthai* presupune identitatea unui substrat care se conservă.

221 Aici se încheie prima etapă a demonstraţiei. Generalizînd astfel, Socrate vizează ambele sensuri ale verbului *gignesthai* (cf. n. 218) şi pregăteşte acceptarea necondiţionată a ultimelor exemple.

222 „Între termenii" *(metaxy)* — „două procese" *(dyo geneseis)*. Termenul *metaxy* (*litt.* „la mijloc") dotează categoria contrariului cu atributul de circularitate. Socrate propune o reprezentare geometrică în care procesul *(genesis)* stă „la mijloc" într-un cerc descris de ipostazele sale contradictorii *(dyo geneseis)*. Astfel concepută, legătura între contrarii este specifică pentru mentalitatea grecilor (unde cercul era o diagramă generală a *relaţiei*). Pentru accepţiunea ontologică a lui *metaxy*, cf. Pl., *R.*, 614 c—e.

223 „O creştere şi o descreştere": *auxesis/phthisis*. Acest exemplu transpune relaţia geometrică de mai sus cu ajutorul categoriilor limbii. *Auxesis* (*litt.* „acţiunea de creştere") şi *phthisis* (*litt.* „acţiunea de descreştere") fac parte din clasa numelor de procese. În relaţia lor antonimică, numele general al procesului — *genesis* — poate fi resimţit ca singur rezultat comun al descompunerii semice; el simbolizează astfel media proporţională, centrul, jumătatea etc. — şi deci orice configuraţie în care egalitatea *genesis* = *dyo geneseis* ar putea fi confirmată.

224 „Că unul creşte şi celălalt descreşte". În text, *to auxanesthai* şi *to phthinein*, *litt.* „(să le numim), într-un

caz, «faptul de a crește» și, în celălalt, «faptul de a descrește»". Această precizare măsoară distanța între procesul propriu-zis (*genesis, i.e. auxesis, phthisis*) și *numele* (sau numirea) lui ca proces (*to auxanesthai* etc.). Distincția va fi însă anulată — cf. *infra*, 71 c—d.

[225] „În același raport": cf. 70 e și n. 219. — „Descompunere și compunere" *(diakrinesthai* și *synkrinesthai)*. Folosind infinitivul pentru a descrie procese care puteau fi numite ca atare *(synkrisis* și *diakrisis)*, Socrate sugerează că o anumită libertate de limbaj (care îi va fi necesară la 71 d) este posibilă. Trecerea de la variant la invariant în cadrul infinitivului este mijlocită de exemplul următor, „răcire"/„încălzire" *(psychesthai/thermainesthai)* pentru care nu există apelative corespunzătoare în seria numelor de proces. Pe de altă parte distincția între o exprimare nominală și una verbală a procesului s-a făcut mai sus (cf. n. 224).

[226] În realitate, această condiție este indispensabilă: pe ea s-a întemeiat prima parte a demonstrației. Acum, ea trebuie depășită pentru ca reintroducerea lui *genesis* cu sensul de „naștere" să fie posibilă. Încercînd să anuleze constrîngerea de limbaj, Socrate va intra în contradicție cu sine însuși.

[227] a) „Aceste realități se nasc *(gignesthai)* una din cealaltă" *(auta ex allelon)*; b) „între ele are loc un proces *(genesin)* reciproc" *(ex hekaterou eis allela)*. Aici se încheie a doua etapă a demonstrației. Verbul *gignesthai* din a) are sensul de „a se naște" datorită subiectului său. În b) însă, *genesis* înseamnă „proces".

[228] „Vieții": *toi zen* (*litt.* „faptului de a trăi"). Acest infinitiv nu are valoarea celor de la 71 b *(to auxanesthai*, cf. n. 224). Faptul este important deoarece în ultima parte a demonstrației Socrate va folosi echivalența sugerată aici.

[229] „Veghe" *(to egregorenai)*. „Somn" *(to katheudein)*. Partea a treia a demonstrației constă din analiza acestei analogii. Dar ea se subordonează, la rîndul ei, unei relații mai largi: perechea „veghe"/„somn" va juca rolul unui *tertium comparationis*, adică al unui termen care mijlo-

ceşte comparaţia între exemplele precedente şi perechea centrală („⟨faptul de⟩ a muri" / „⟨faptul de⟩ a trăi"). Astfel,

a) pentru a satisface exigenţa analogiei cu primele exemple, se discută despre „somn" şi „veghe" ca despre contrariile însele — *i.e.* „adormit" *vs.* „treaz": cf. exemplul „mai mare" *vs.* „mai mic" la 70 e; dar

b) pentru a satisface exigenţa unei analogii cu ultimul termen, „somnul" şi „veghea" sînt redate de asemenea prin infinitive care indică numele procesului (*to katheudein* etc.). Aşadar, mecanismul relaţiei supraordonatoare şi implicit al întregului argument este metaforic. Faptul că exemplul ales pune în discuţie simbolismul tradiţional al somnului nu poate decît să întărească această concluzie. (Pentru acest simbolism, cf. D. Gallop, *Dreaming and Waking in Plato*, în *Essays in Ancient Greek Philosophy*, 1971, 187—201).

230 *Litt.* „Dublul proces" *(geneseis... dyo)* / „adormirea şi trezirea" *(ten men katadarthanein... ten d'anegeiresthai)*. Raportul între *to katheudein* („somnul", *litt.* „faptul de a dormi") şi *to katadarthanein* („adormirea", *litt.* „faptul de a adormi"; ca şi raportul între termenii-pereche) reproduce raportul iniţial între *auxesis* şi *to auxanesthai* (cf. 71 b şi n. 224). Dar dacă, în cazul „somnului" (şi al „veghii"), folosirea infinitivului cu *to* (nume de proces) ar avea într-adevăr aceeaşi valoare ca în primul exemplu, atunci stabilirea unei relaţii de numire după formula procesului (tip *to katadarthanein)* ar fi superfluă.

231 În prima propoziţie, termenii „viaţă" şi „moarte" sînt denumiţi prin substantivele corespunzătoare (*zoe* şi *thanatos)*. În cea de-a doua, li se atribuie formula numelui de proces *(to zen, to tethnanai)*. Pe de altă parte, Socrate va trata în continuare noţiunile astfel circumscrise după modelul primului exemplu (cf. 70 e); aşadar sensul lor implicit este „viu", respectiv „mort". Dar acest sens nu poate fi admis. El contrazice felul în care categoriile „viu" şi „mort" vor fi discutate în cadrul argumentului final (cf. 105 c sq.).

232 Acest pasaj urmărește să refacă prima etapă a demonstrației în jurul perechii „viață"/„moarte". Astfel, argumentul propriu-zis este minat prin introducerea unei serii de echivalențe: „viață" (*zoe* și *to zen*, cf. *supra*, 71 c—d) = „ceea ce este viu" (*to zon*, participiu neutru singular) = „cele care sînt vii" (*ta zonta*, participiu neutru plural) = „cei care sînt vii" sau „făpturile vii" (*hoi zontes*, participiu masculin plural; oscilația între două forme de participiu perfect în cadrul termenului pereche sporește efectul de sinonimie). Aceste transformări reintroduc argumentul în domeniul său de definiție (cf. *supra*, 70 d și n. 218, final; astfel subiectul așteptat pentru predicatul „a trăi" va fi, în mod paradoxal, „trupul").

233 „La Hades, sufletele noastre au ființă" (*eisin*). Această concluzie parțială este inadecvată: a) datorită folosirii verbului de existență (*eisin*) în continuarea și cu sensul verbului „a trăi" (*zen*); b) deoarece subiectul așteptat aici nu este *hai psychai* („sufletele"; cf. n. 232 final). Afirmația este menită să întrerupă unitatea discursului demonstrativ.

234 În text, *chole estai he physis*. Termenul *physis* („natură") reîncadrează argumentul în limitele lui inițiale (cf. *supra*, 70 d). Necesitatea concluziei este de ordinul adecvării analogice, fapt care se dezvăluie printr-un *adynaton*: *chole physis* („natură șchioapă").

235 „A reînvia": *to anabioskesthai*. Existența unui proces de reîntoarcere la viață este tot ce s-a dovedit în cursul primului argument. Dar subiectul acestui proces nu este în mod necesar sufletul. Pentru a-l implica, Socrate utilizează ca pe o axiomă și transformă în condiție logică o presupoziție de ordin religios: teoria metempsihozei (*i.e.* ideea că sufletul este subiectul virtual al unui proces de reîncarnare; cf. *supra*, 70 c). Pasajul 71 e sqq. constituie demonstrația propriu-zisă.

236 „Dacă... atunci". Afirmație abuzivă: nu aceasta era adevărata concluzie a argumentului (cf. n. 215 și 216). — Demonstrația propriu-zisă se încheie printr-o formulă cu caracter juridic: *hikanon tekmerion* (*litt.* „dovadă suficientă"; cf. și *infra*, n. 251).

237 Sub această formă, Socrate introduce un raționament de verificare prin reducere la absurd (sau răsturnare; cf. n. 175) subordonat argumentului contrariilor. Pe parcurs statutul lui de subordonare se va modifica.

238 În această descriere vedem mai mult decît o simplă aluzie la teoria orfică despre „ciclul nașterilor" *(kyklos geneseos;* cf. Hackforth, Casini etc.). Terminologia geometrică este absolut evidentă, iar cele trei perioade sintactice o distribuie în mod riguros după criteriul opoziției rectiliniu-circular: 1) = mișcare circulară (*en kykloi, litt.* „în cerc"); 2) = mișcare rectilinie (*eutheia,* „rectiliniu" și *katantikry,* „drept"); 3) = mişcare circulară (*anakamptoi* și *kampen poioito, litt.* „să efectueze rotirea înapoi"). Se conturează două modele spațiale ale contrariului:

a) în spațiul circular *(kyklos): to heteron* (*litt.* „celălalt", *i.e.* „corespunzător"), caracterizat prin simetrie;

b) în spațiul rectiliniu *(euthys): to katantikry* (*litt.* „care se află la capătul celălalt", „opus"), caracterizat prin creștere în sens unic. Pentru a delimita imaginea reală a contrariului *(to heteron)* de una falsă *(to katantikry),* Platon aplică așadar dihotomia spațiu circular/spațiu rectiliniu: Heraclit folosise de asemenea imaginea conjugată a cercului și a liniei pentru a exprima unitatea contrariilor din univers (D.K., I, Heraclit., B 59). În matematica greacă, cercul este ipostaza perfectă a inteligibilului (cf. tradiția pitagoreică, școala eleată etc. — și în cele din urmă Aristotel). Dimpotrivă, se pare că linia dreaptă a stat la originea teoriilor despre irațional (A. Szabo, *The Beginnings of Greek Mathematics,* 1978, 96—97). În paragraful 72 a—b, contrastul este obținut printr-o utilizare foarte exactă a acestor categorii. Socrate descrie paradoxul „naturii finite" cu ajutorul unei comparații matematice, în care cercul este un simbol al adevărului, iar linia, o ipostază deformată a acestei figuri. Dar Platon era un matematician prea bun pentru ca trimiterea orfică, implicită în context, să nu fie subordonată acestei comparații.

239 „Ar încremeni în aceeași stare" *(to auto schema an schoie).* Dintre numeroasele accepțiuni ale termenului *schema* („figură, configurație, contur"), Platon a scos în relief legătura lui cu domeniul „irealității", al aparenței și al

„minciunii“ (cf. *infra*, 72 d, alături de *tis mechane*, „ce s-ar putea născoci“ și *exapatomenoi*, „ne amăgim“. În *R.*, 365 b—c, *schema* este întărit prin termenul *skiagraphia*, cf. *supra*, 69 b și n. 196). Dar *schema* poate însemna și „figură geometrică“ în general (cf. Arist., *de An.*, 414 b 20). Apartenența lui la cîmpul semantic al „minciunii“ și al „înșelătoriei“ capătă astfel o valoare contextuală deosebită: în contrast cu *kyklos* care este figura perfectă, *schema* ar putea simboliza figura deformată în general. (Precizăm că nici o asociere între aceste noțiuni nu este atestată în matematica greacă).

240 Ideea presupune că inventarul sufletelor este constant și, în general, că lumea este finită: contrastul care stă la baza acestui raționament este de natură logică (univers limitat *vs.* univers nelimitat). Cum termenul matematic a funcționat ca metaforă, termenul metaforic propriu-zis se găsește învestit cu o semnificație ontologică.

241 *Endimion:* erou din descendența lui Zeus și rege mitic al eolienilor. Motivul frumuseții lui Endimion conservate printr-un somn veșnic a fost inspirat de o celebră tradiție, după care Luna s-ar fi îndrăgostit de el. Există mai multe variante ale acestei legende.

242 Analogia între moarte și somn, pentru a doua oară folosită în argumentul contrariilor (cf. *supra*, 71 c—d), constituie un topos al literaturii clasice. Ea se explică prin paralelismul originar al anumitor trăsături care aparțineau funcției religioase a acestor simboluri.

243 „Toate lucrurile strînse la un loc“: *homou panta chremata.* Tradiția raportează că Anaxagoras din Clazomene ar fi scris un tratat *Peri physeos* („Despre natură“) care începea cu aceste cuvinte (cf. Anaxagoras, B 1 [D.K. II] și Pl., *Grg.*, 465 d). Loriaux este de părere că acest citat ar avea un „caracter exterior“ și inadecvat la context, deoarece „la Anaxagoras e vorba despre haosul inițial, organizat îndată de *nous*“. Nu sîntem însă îndreptățiți să aplicăm un tratament strict filologic „trimiterii“ la Anaxagoras pe care o face Platon aici. Ea constituie în primul rînd un răspuns la exemplele prin *synkrisis* și *diakrisis* („îmbinare“ și „dezbinare“) din cadrul demonstra-

ţiei (71 b): Socrate foloseşte formula lui Anaxagoras ca pe un *ecran* în relaţia intertextuală dintre tema apocalipsului şi exemplul său, astfel transfigurat. Acest procedeu este cu atît mai pregnant cu cît el redă, în mod ironic, imaginea unui Anaxagoras răsturnat (stare iniţială = apocalips).

244 „(Chiar) dacă..." Această concesivă dovedeşte caracterul autonom al verificării în raport cu argumentul propriu-zis (cf. *L. pr.)*. Ideea că în natură ar exista un inventar constant de obiecte nu depinde în nici un fel de ideea că tot ce este supus naşterii se naşte din contrariul său (70 e). Ambele raţionamente se raportează la aceeaşi ipoteză: preexistenţa sufletului. Aşadar prima demonstraţie constă din două, şi nu dintr-un singur argument. Structura binară a unităţii de discurs se va reproduce şi la nivelele superioare (cf. *L. pr.*).

245 Întărirea finală a metaforei (*i.e.* cataclismul cosmic) se realizează a) prin semantismul negativ al termenilor *schema, mechane* şi *apate* (cf. *supra*, n. 239 şi *infra*, n. 246) şi b) prin amplificarea perioadei finale *me... katanalothenai eis to tethnanai* („să nu se piardă totul în moarte").

246 „Ne amăgim": în text, *exapatomen*. În limba greacă, termenul *apate* („înşelăciune", „aparenţă") este implicat într-un raport de opoziţie foarte puternic cu *aletheia* („adevăr"; cf. M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspéro, 1967, 106—143). De aceea, prin verbul *exapatein*, raportul explicit între adevărata şi falsa cunoaştere se poate identifica aici cu raportul neexprimat între realitate şi aparenţă.

247 Afirmaţia „sînt realităţi", *i.e.* există în realitate *(toi onti)*, a fost verificată numai în ceea ce priveşte primele două propoziţii. Acestea reprezintă adevărata concluzie. Cf. şi *supra*, n. 215.

248 „Învăţătura": *logos;* cf. *apodeixeis.* — „Adesea": faptul că Cebes insistă să-i atribuie lui Socrate doctrina reminiscenţei a pus sub semnul întrebării ipoteza originii ei orfico-pitagoreice, care părea indiscutabilă. În cazul menţinerii acestei ipoteze, contradicţia ar fi cu atît mai gravă

cu cît Cebes însuşi era pitagoreu — paradox pe care Burnet, de pildă, încearcă să îl explice prin consideraţii asupra decăderii generale a pitagorismului. Mai recent, s-a remarcat însă (Hackforth) că influenţa pitagoreică nu este atît de puternică pe cît pare. Noţiunea de „memorie" cultivată în cadrul metempsihozei avea un caracter mai curînd empiric. Dimpotrivă, conceptul de *anamnesis* funcţionează exclusiv în cadrul teoriei platonice a cunoaşterii; de aceea postularea Formelor îi va fi indispensabilă. O discuţie completă despre originile teoriei reminiscenţei nu poate avea loc în mare măsură deoarece Platon a abandonat această teorie în dialogurile ulterioare. Frutiger consideră că reminiscenţa ar fi o idee de natură mitică. Dar această soluţie este inacceptabilă — cel puţin în *Phaidon,* unde într-adevăr „lungimea şi precizia expunerii acestei doctrine... sugerează faptul că ea îi aparţine lui Platon" (Hackforth). Pentru Paisse, reminiscenţa este un amestec de *mythos* şi de *logos* („LEC", 1967, 15—33; 225—248 şi 1969, 19—43).

[249] „Învăţarea este... o reamintire" *(mathesis... anamnesis).* Singurele dialoguri în care Platon a expus această doctrină sînt *Menon* (80 d—86 c), unde Socrate o foloseşte pentru a ilustra mecanismul învăţării (cf. şi Bluck), şi *Phaidon.* Aici, ea pare să aibă o relativă autonomie. Faptul că doctrina reminiscenţei nu a cunoscut o evoluţie ulterioară face parte dintre argumentele celor care susţin dualitatea gîndirii lui Platon (cf. Vanhoutte, 8—14). N. Gulley a întrevăzut o altă posibilitate de interpretare, arătînd că funcţiile categoriei de *anamnesis* vor trece mai tîrziu *(Sph., Plt.)* asupra noţiunii de *diairesis* („alegere", cf. N. Gulley, „C.Q.", 1954, p. 197). Dat fiind progresul general către o concepţie activă a sufletului şi a gîndirii, explicaţia pare satisfăcătoare. Oarecum în sprijinul ei, Hackforth sugerează o foarte interesantă încadrare a teoriei despre *anamnesis* în perspectiva generală a sistemului: „*Anamnesis* nu mai apare *eo nomine* nicăieri decît în *Phaidros* (249 c); plasarea ei acolo este mitică, şi se poate ca Platon să fi ajuns să conceapă *anamnesis* ca pe nimic mai mult decît o descriere mitică a procesului dialecticii".

[250] În structura demonstraţiei, doctrina reminiscenţei este concepută ca un al doilea argument pentru preexistenţa sufletului. Prin această expunere preliminară, Cebes satisfăcea o exigenţă de claritate: procesul *anamnezei* (*mathesis* = *anamnesis*) fusese explicat într-un dialog anterior (*Menon*). Dar Cebes nu făcea numai un „rezumat" al doctrinei, ci şi verificarea generală a argumentului: în acest caz, verificarea nu se află, ca de obicei, la sfîrşit.

[251] *Apodeixeis* (cf. *supra, tina logon*). Majoritatea traducerilor redau termenul *apodeixeis* din original prin „dovezi". Sîntem împotriva acestei soluţii deoarece ea poate denatura relaţia între părţile constitutive ale argumentului. 1) Categoria dovezilor (*tekmeria*) îşi păstrează conotaţiile juridice în cadrul demonstraţiei. Platon include de obicei în această categorie argumentele pe baza cărora se putea alcătui o demonstraţie şi care erau diferite de argumentarea propriu-zisă (*apodeixis*). Ocurenţele anterioare ale termenului *tekmerion* confirmă această ipoteză. 2) „Afirmaţiile" despre care se interesează Simmias nu vizau întregul argument, ci numai ipoteza *mathesis* = *anamnesis*. Acest fapt este de două ori scos în evidenţă: a) prin răspunsul lui Cebes (73 a), care va prezenta un nou aspect al conceptului de *anamnesis*; b) prin concluzia lui Socrate (73 b), care transformă prima parte a argumentului (73 c—74 a) într-o paranteză provocată de „uitarea" lui Simmias. Scopul întrebării lui Simmias era aşadar să justifice impresia de inconsecvenţă care ar fi rezultat din tratarea aproape autonomă a unei simple ipoteze. De aceea, el consideră că toate explicaţiile pe care le va primi pot face parte din categoria „demonstraţiilor" (*endeixeis*). 3) Pe de altă parte, redarea componentei de „raţionalitate" şi „discursivitate" pe care o conţine gr. *apodeixis* (*litt.* „demonstraţie") are meritul de a îndepărta ideea că argumentul reminiscenţei provine din transfigurarea filosofică a unui mit (cf. *supra*, n. 248). În acest sens, *apodeixeis* continuă semantismul lui *logos* de la început („*teoria* aceea a ta", 72 e).

[252] „O dovadă (*logos*) minunată". Observaţiile referitoare la *apodeixis* (*supra*) se aplică şi în acest caz. *Logos* figurează aici ca un singular al lui *apodeixeis* şi trimite, ca şi el, la explicaţiile din prima parte a argumentului. Pen-

tru stabilirea sensului gramatical, cf. Loriaux *ad l.* „Minunată“ — într-adevăr. Acesta este argumentul cel mai „frumos“ în sensul platonic al cuvîntului — deoarece adevărata lui temă este înzestrarea sufletului cu gîndire (cf. *L. pr.*; de aici și înalta lui „valoare indicativă“ — Loriaux, p. 162).

253 Prin aceasta, conceptul de *anamnesis* se apropie foarte mult de maieutica lui Socrate. Dacă intenția lui Platon era să atribuie cuiva teoria folosită în acest argument (Burnet, cf. *supra*, n. 248), Socrate, mai curînd decît Pitagora, este vizat aici. Însuși numele *maieuticii (maieuein* = „a moși“) reprezintă adaptarea unui fapt biografic la elementul cel mai caracteristic al acestei metode: capacitatea de a declanșa o „reamintire“ prin întrebări puse corect interlocutorului.

254 „Știința și buna înțelegere a lucrurilor“, în text, *epistemen kai orthos logos*. Termenul *episteme* „nu desemnează o facultate intelectuală“ (Loriaux). În tot acest argument, el va fi atribuit științei ca formă specific umană de cunoaștere, *i.e.* ca gîndire *(phronesis)* manifestată într-un subiect sensibil. — *Orthos logos* se referă, credem, la *mathesis* („învățare“), înfățișînd-o ca pe un exercițiu discursiv. (Cf. *infra*, n. 258).

255 „Modele“: *diagrammata*. Termenul *diagrammata* denumește, probabil, acele „configurații spațiale“ *(horomena eide)* despre care R., VI, 510 d ne informează că se foloseau în geometrie (Hackforth). Este fără îndoială o aluzie la *Menon* (82 b sq.) unde Socrate își exemplificase teoria, „reamintindu-i“ unui sclav raportul între diagonala și latura pătratului.

256 „Altfel“: *teide pei, litt.* „dintr-o altă perspectivă“, „dintr-un alt punct de vedere“. Schimbările de perspectivă pe parcursul demonstrației joacă un rol foarte important în *Phaidon*. Expresia *pei* marchează aici o nouă adaptare a lui Socrate la perspectiva interlocutorilor săi. Cf. *L. pr.*

257 „Să trăiesc eu însumi“: în text, *pathein*. Lecțiunea manuscrisă nu este clară. Deși forma *pathein* a fost introdusă printr-o conjectură, „există mari șanse ca ea să reprezinte adevăratul text“ (Loriaux). S-au propus mai multe

explicaţii în favoarea acestei lecţiuni (cf. Burnet şi Loriaux). Adăugăm posibila aluzie ironică la faptul că interlocutorii lui Socrate în problema „reamintirii" sînt pitagorei: apropierea dintre *pathein* (de la *paschein*, „a suferi", „a îndura") şi cele cîteva ocurenţe ale termenului *mathesis* („ştiinţă", „învăţătură") trezea probabil în mintea atenienilor amintirea celebrei sentinţe pitagoreice *pathemata mathemata* (cf. şi Hdt., I, 207). Ironia este întreţinută de faptul că, în tot acest pasaj, Simmias îşi asumă un vocabular menit să-l transforme în subiect al unei experienţe de rememorare (73 a, *ou... sphodra... memnemai*, „nu le am prea lămurit în minte", *litt.* „nu... prea-mi amintesc"; 73 b, *anamnesthenai*, „să-mi reamintesc" şi *schedon... memnemai*, „aproape că îmi amintesc").

258 Cu această premisă se deschide partea întîi a argumentului: pînă la 74 a, Socrate îi va „reaminti" lui Simmias teoria reamintirii. — „Să-l fi ştiut": *epistasthai*. Pe tot parcursul demonstraţiei, predicatul cunoaşterii sensibile va fi *epistasthai*. Abia în final, Socrate va reveni la *mathesis* şi la *manthanein*, înfăţişînd „învăţarea" ca pe o specie a acestei cunoaşteri. — *Proteron* („cîndva", „mai-nainte"): criteriul anteriorităţii este esenţial în această demonstraţie. Socrate îl introduce de la început.

259 *Litt.* „Reamintirea este..." Această definiţie pune o condiţie extrem de importantă. Aşa cum se exprimă Loriaux, „o singură cunoaştere nu ajunge — şi tot aşa s-ar pune problema dacă, de la cunoaşterea «adevărului», de exemplu, s-ar trece la cunoaşterea «nonadevărului», care este simpla negaţie a «adevărului»". Cum însă orice ştiinţă adevărată este o cunoaştere a realităţilor în sine (sau o exteriorizare a intuiţiei lor), reamintirea apare ca un proces prin care fiecare nivel al cunoaşterii integrează obiectul într-o structură de ordin superior.

260 Pentru un cititor modern, exemplele invocate fac parte din categoria simbolurilor.

261 Aşadar reminiscenţa se produce cu condiţia ca între ştiinţa anterior dobîndită şi actualizarea ei să intervină un factor deviant — uitarea. Aceasta este o condiţie negativă. Ea dovedeşte că, aşa cum îl definea Platon, conceptul de

anamnesis se extinde asupra a ceea ce am putea numi procesul de simbolizare.

262 Socrate rezumă aici exemplele precedente fără să facă distincţii în cadrul lor. (De pildă, convenţia simbolică a lirei este diferită de aceea a tunicii, care s-a stabilit mai degrabă pe baza unor criterii exterioare — contiguitate etc.; de asemenea, portretul lui Simmias nu stă faţă de Cebes în raportul în care stă Simmias însuşi. Acesta din urmă poate fi un indiciu — etc.). Criteriul reunirii tuturor acestor exemple este gradul de asemănare: categoria lor va fi numită la 74 a *apo anomoion* (*i.e.* reminiscenţă provocată de lucruri neasemănătoare).

263 Din punctul de vedere al lui Platon, singurul criteriu pertinent în toate aceste cazuri îl constituie opoziţia de asemănare. Pentru reminiscenţa produsă de lucruri asemănătoare *(aph'homoion)*, Socrate nu va mai aduce alte exemple.

264 Folosind clasificarea lui S. J. Peirce, se poate constata că prima categorie (*anamnesis aph'homoion)* ar corespunde aşa-numitelor simboluri iconice, în timp ce a doua categorie *(anamnesis apo anomoion)* ar corespunde, în mare (cf. *supra*, n. 262), simbolurilor motivate.

265 Aceasta pare să sugereze că numai reminiscenţa *aph'homoion* (*i.e.* provocată de lucruri asemănătoare) va intra în discuţie de aici încolo: în cazul intuirii apriorice a unui defect, asemănarea joacă rolul pe care l-ar juca neasemănarea în cazul simplei recunoaşteri. Archer-Hind şi, pe urmele sale, Burnet au construit o explicaţie foarte elaborată a acestui fapt. Dar ea nu este susţinută de materialitatea textului. Platon nu va confirma nicăieri, şi prin nici o aplicaţie la teoria Formelor, sugestia de aici. În fine (şi în ciuda nuanţărilor lui Loriaux), demonstraţia lui Verdenius arată că asemănarea *aph'homoion* nu va fi generalizată în detrimentul celeilalte.

266 „A admite existenţa unor lucruri care să nu fie decît inteligibile, a da calităţilor — şi chiar, mai presus de orice, calităţilor morale — privilegiul acestei existenţe; a pretinde că, departe de a constitui un fel de sediment al experienţelor din viaţa noastră, aceste inteligibile pure con-

stituie, dimpotrivă, principiul etern al prezenţei unor calităţi în întruchipările pe care le percepem prin simţurile noastre şi al existenţei care, pentru un timp limitat, aparţine acestor întruchipări; a considera aceste esenţe formale drept realităţi permanente şi exemplare, faţă de care ceea ce redau percepţiile noastre nu e decît aparenţă fugară şi copie imperfectă — iată esenţialul a ceea ce numim teoria Formelor" (L. Robin, *Platon*, P.U.F., 1968, p. 74). Această teorie este introdusă în *Phaidon* prin cuvintele *phamen pou ti einai ison* („există ceva numit egalitate"), pentru interpretarea cărora cf. P. R. Haynes, „Phronesis", 1964, 17—26; M. J. Rist, „Phronesis", 1964, 27—37; V. U. Wedin, „Phronesis", 1977, 191—205 etc. Cf. şi 65 d.

[267] În text, *e kai epistametha auto ho estin*. Pentru analiza expresiei *auto ho estin*, cf. Loriaux, *ad l.* Adeziunea lui Simmias este peremptorie. *Epistametha* („ştim"): cf. *supra*, *episteme* („ştiinţă"). Fixarea relaţiei între predicatul de cunoaştere şi Formă (realitatea în sine) ca obiect al acestui predicat este extrem de importantă. Racordată la concluzia argumentului, această relaţie va arăta că ştiinţa — *i.e.* forma umană a cunoaşterii — este o realizare imperfectă a cunoaşterii categoriale.

[268] „De unde o avem" *(pothen)*. Răspunsul la această întrebare va începe de la 74 c. Dar, între întrebare şi răspuns, Socrate intercalează secţiunea cea mai importantă (74 b—d) din această parte a argumentului (74 a—d), arătînd de ce anume cunoaşterea Formelor este un caz de reamintire.

[269] Alternativă care deschide o paranteză (74 b—c, „Şi totuşi nu-i aşa...") menită să precizeze ce raport există între percepţia Formelor şi tipul special de cunoaştere care este anamneza. Socrate va fi cunstrîns să folosească în domeniul Formelor un criteriu inadecvat, cu care nu poate rămîne consecvent: opoziţia de asemănare (cf. 74 a). Acest fapt a provocat diverse reacţii critice. Însă ele nu reuşesc să explice rezerva lui Platon de a se pronunţa asupra „asemănării" între Forme şi cópii, şi mai cu seamă introducerea în diagonală a unei probleme atît de importante cum era percepţia Formelor.

[270] În text, *auta ta isa estin hote anisa soi ephane e he isotes anisotes:* cf. *infra, auto to ison* (*litt.* „egalitatea in sine"). Dificultatea pasajului rezidă în formula de plural (*auta ta isa,* „lucrurile egale"). Atît din contextul imediat — *i.e.* vecinătatea între *auta ta isa* și: a) sinonimele *isotes* (*litt.* „egalitatea însăși") și *auto to ison* („egalul în sine": cf. Verdenius); b) antonimul *auta ta isa* (*litt.* „obiectele egale") — cît și din caracterul tehnic al expresiei (cf. *Prm.*, 129 a—130 a, la care trimite Loriaux) rezultă foarte clar că Platon viza, prin *auta ta isa,* existența categorială a Egalului în sine. Dar noțiunea de Formă exclude noțiunea de pluralitate. Heindorf a arătat că folosirea pluralului ar fi explicabilă în cazul acelor Forme a căror actualizare presupune concomitența mai multor obiecte, așa cum sînt Numerele. Dar acestea formează o clasă cu totul aparte de Forme, al cărei criteriu se va forma abia în dialogurile matematice ulterioare. Explicația lui Heindorf este acceptabilă în limitele unei analize corecte, fără anticipări, a noțiunii de Formă, așa cum apare ea în *Phaidon* (cf. și D. Ross, *Plato's Theory of Ideas,* Oxford, 1951, p. 22). În această privință, cea mai bună înțelegere a textului o dovedește Loriaux. Conceptul de Formă a fost introdus în trei etape. Mai întîi, *auta ta isa* ar desemna încă lucrurile (de unde pluralul), totuși nu în calitate de lucruri *sensibile,* ci în calitate de egalități. Ar urma apoi noțiunea de egalitate *(isotes)* și, în fine, termenul cu adevărat tehnic: Egalul în sine *(auto to ison).*

[271] „Ireductibil... unul și același" *(heteron... tauton).* În structura argumentului această concluzie este foarte importantă; dar ea este elementară în raport cu teoria generală a Formelor. De aceea, Socrate o deduce în mod sumar prin aplicarea unui singur criteriu (*i.e.* relativitatea percepțiilor individuale), insistînd nu asupra demonstrației propriu-zise, ci asupra modului în care teoria Formelor se găsește astfel implicată. Dar procedeul aruncă o lumină asupra statutului destul de neclar pe care îl are teoria Formelor în tot acest argument. Între elementele de articulare a doctrinei și coerența internă a fiecărui dialog există o tensiune permanentă. Or, dacă nu ne înșelăm susținînd că Socrate „mima" aici o demonstrație — pe care ar fi trebuit să o intercaleze într-o altă demonstrație — atunci

toate raţionamentele în care este implicată teoria Formelor au, credem, un caracter mimetic şi analogic. Cf. şi Bluck.

272 Afirmaţia arată că, în *Phaidon* ca şi în celelalte dialoguri de maturitate, punctul de plecare al „ascensiunii dialectice" se situează în lucrurile sensibile (cf. Vanhoutte, p. 76). Faptul nu contrazice pasaje critice ca 68 a etc. — dimpotrivă, lectura acestora este cea care se cere astfel nuanţată. Cf. şi Bluck, *App.*, II. Pe de altă parte, existenţa unui raport între activitatea simţurilor şi formarea senzaţiilor în subiect (75 a) nu constituie decît un indiciu negativ. De aceea, prezenta afirmaţie nu angajează întregul răspuns la 74 b. (Răspunsul propriu-zis constă din două etape şi alcătuieşte a doua parte din argumentul reminiscenţei).

273 Ceea ce înseamnă că o percepţie de tipul celei pe care o presupune cunoaşterea Egalului în sine face parte din categoria reminiscenţei. Dar Socrate nu afirmă acest lucru. El va căuta să identifice percepţia Formelor şi reminiscenţa prin intermediul unei trăsături comune: anterioritatea (75 a). Se crează astfel o unitate aparentă între ultimele două părţi ale demonstraţiei (cea care se sfîrşeşte aici şi cea care a început la 74 b cu întrebarea *pothen;* cf. n. 268).

274 „Egale pe potrivă" *(isa hosper)*/„inferioare" *(endei ti, litt.* „le lipseşte ceva"). Socrate vorbeşte din nou despre teoria Formelor ca despre un subiect cunoscut. Demonstrabilitatea afirmaţiei sale nu mai este „mimată" ca la 74 c.

275 „Inferior": *endei, phauloteron* etc. Raportată la *anamnesis,* noţiunea de „inferioritate" nu se aplică nici obiectelor asemănătoare (cazul *aph'homoion*), nici obiectelor neasemănătoare (cazul *apo anomoion*). Reluînd unul (*i.e.* oricare) din exemplele de la început pentru a înfăţişa percepţia Formelor ca pe un aspect al anamnezei, acest interlocutor imaginar inversează argumentul: el încearcă să demonstreze un adevăr deja acceptat (inferioritatea cópiilor faţă de model, care aparţine teoriei Formelor), identificîndu-l în mod abuziv cu un alt adevăr, de asemenea acceptat (posterioritatea reamintirii faţă de ştiinţă, care apar-

ține teoriei anamnezei), ca și cum această analogie s-ar întemeia pe un criteriu natural.

[276] Raportul dintre Egalitatea în sine și obiectele egale este unul de participare și nu unul de anterioritate. În cea de-a doua parte a argumentului, unde va trebui să răspundă la întrebarea *pothen* („de unde", cf. 74 b), Socrate tinde să identifice relația de anterioritate cu relația de superioritate. Acest lucru a devenit posibil din momentul în care criteriul *asemănării*, admis în cadrul Formelor printr-o libertate de limbaj (74 c), a început să funcționeze ca un criteriu pertinent. Această parte a demonstrației se bazează pe lărgirea sensurilor verbale, astfel încît *endeisthmai* („a fi lipsit de") și *plesiazein* („a se apropia, a semăna", cf. 76 a) vor deveni echivalente.

[277] Această concluzie anticipează concluzia generală deoarece conține mecanismul întregului argument. Îl putem formaliza astfel:

Fie lumea Formelor *F*, lumea aparențelor *A* și cunoașterea un element *n* în *A*. Dacă un element oarecare *x* (*i.e.* sufletul) îl poate reprezenta pe *n* ca funcție (*i.e.* reminiscența) a lui *F* astfel încît $fx\ (F) \rightarrow An$, atunci acest element aparține lui *F* ($x \in F$). Așadar sufletul este o proiecție din lumea Formelor. În centrul acestui argument nu stă preexistența sufletului — care va rezulta de la sine — ci existența relației funcționale între suflet și gîndire. Toate contradicțiile iscate pe parcurs sînt secundare față de importanța acestui punct de vedere.

[278] Aceasta este prima etapă a răspunsului la întrebarea *pothen* (cf. *supra*, n. 272, final). Ea nu este suficientă, deoarece localizarea percepției în obiectele sensibile nu angajează exclusiv sau esențial problema eficacității funcționale a simțurilor. Mai departe însă, implicarea senzațiilor în cunoaștere sub forma condiției negative va impune o concepție activă despre suflet (cf. *infra*, 75 b). Așa se explică tratarea lui paradoxală ca o categorie ontologică. În acest sens, raportul uitare/rememorare de la sfîrșit (75 d sq.) constituie o parabolă a raportului naștere (în sensibil)/cunoaștere (*i.e.* naștere în inteligibil).

279 „Noi... celelalte simţuri". Prin „noi" se înţelege „sufletele noastre"; acest sens va fi confirmat la 76 c. Aici începe ultima parte a răspunsului. Aşa cum arată Loriaux, „cum avem percepţii încă din momentul cînd ne naştem şi avem cunoaşterea mai înainte de a avea percepţii, începem să intrăm în posesia acestei cunoaşteri chiar înainte de a ne naşte".

280 „Înainte... imediat ce ne naştem" *(genomenoi euthys).* Dacă „înainte" din textul concluziei generale (75 a) se explica prin „înainte de naştere", înseamnă că sufletul poate fi tratat ca o categorie ontologică: el este suportul material al gîndirii dintr-o viaţă într-alta. Dar acest adevăr contrazice implicaţia că sufletul *este* gîndire, conţinută în preexistenţa lui. Aporia se datorează statutului intermediar al noţiunii de *psyche.* Sufletul devine un obiect al cunoaşterii în măsura în care se manifestă în sensibil. Dar, ca subiect cunoscător, el este inteligibil prin natura lui. Aşadar adevărata dificultate cu care se confruntă acest argument constă din a conserva identitatea sufletului *(psyche)* în momentul în care el trece dintr-o categorie inteligibilă — gîndirea *(phronesis)* — într-un subiect sensibil (producînd *episteme,* cunoaşterea umană).

281 „Înainte de a ne naşte... ne-am născut". Între afirmaţia precedentă şi afirmaţia finală de la 76 c, demonstraţia propriu-zisă nu progresează. În tratarea raportului între un stadiu prenatal al sufletului şi ipostaza lui umană, Socrate foloseşte un element analogic care va fi dedus din relaţia funcţională reamintire-cunoaştere: *uitarea.* El obliterează astfel adevărata problemă, — *i.e.* trecerea sensibilului în inteligibil.

282 „Şi înainte... şi după .... noi am ştiut". „În lipsa unei rememorări a experienţei personale, este greu să ne reprezentăm acea conştiinţă a identităţii păstrată de-a lungul unui şir de incarnări, fără de care nu se poate vorbi pe drept cuvînt despre o nemurire individuală" (Hackforth).

283 „Atît cînd punem întrebări, cît şi cînd dăm răspunsuri". Formula de numire (*ho esti, litt.* „ceea ce există") are, în cazul Formelor, un caracter tehnic care nu

vizează în mod special demersul dialecticianului (*i.e.* progresul „prin întrebări și răspunsuri"). Singurul context care poate motiva această aluzie este 73 a, unde Cebes a propus o descriere preliminară a conceptului de *anamnesis* prin aproape aceleași cuvinte. Procedeul contribuie o dată mai mult la situarea acestui concept într-un univers al maieuticii socratice. Pe de altă parte, se reamintește, în felul acesta, o problemă de metalimbaj care va fi discutată în secțiunea metodologică a dialogului.

[284] „Poate purta... pecete de «realitate în sine»": ⟨*hois*⟩ *episphragizometha touto, ho esti.* a) Platon folosește noțiunea de *sphragis* („pecete"), „semn de recunoaștere"; cf. și *Menon* etc.) deoarece ea conține o descriere empirică a mecanismului de simbolizare: astfel verbul *episphragizesthai* („a pune pecete" sau „a consfinți prin pecetluire" — uneori ritual și solemn) imită, în plan lingvistic, ceea ce se poate numi „predicația inteligibilului asupra sensibilului, cf. *Philebos,* 26 d și *Politicul,* 258 c" (Loriaux), deoarece el arată „numirea unui obiect sensibil cu numele Formei sale" *(loc. cit.).* b) Numele Formei este aici *ho esti,* „realitatea în sine"), una din expresiile tehnice prin care Platon desemnează de obicei Forma în realitatea ei. În legătură cu această terminologie, cf. ipoteza caracterului „existențial" mai curînd decît „esențial" al metafizicii lui Platon, bazată pe analiza unui anumit tip de formule (Loriaux, *L'Être et la Forme...).* Pentru valoarea lor formativă asupra teoriei Formelor și mai ales pentru locul care ar reveni dialogului *Phaidon* în această evoluție, cf. R. Violette, „REG", 1977, 296—313.

[285] „A ști": *eidenai*/„cunoaștere": *episteme.* Cunoașterea definită ca *to eidenai* are un caracter absolut; nu acesta este cazul lui *epistemen echein* („a dobîndi cunoașterea" în calitate de subiect sensibil). Dacă diferența nu ar fi inclusă în definiția ipotetică a lui *eidenai,* funcția lui *anamnesis* s-ar anula de la sine. Pentru raportul între *episteme* și *anamnesis,* cf. 73 c. Pentru *epistasthai* ca predicat al cunoașterii umane, cf. 74 b.

[286] „Pierderea a ceea ce știam". În completarea definiției anamnezei (73 c), acest pasaj introduce o proporție de tipul cunoaștere *(a),* reamintire *(c)* = naștere *(b),* uitare

(d). Numai termenii *(a)* şi *(d)* sînt însă menţionaţi. Se poate recunoaşte mecanismul metaforic din finalul primului argument (cf. n. 229; aşadar întreaga demonstraţie este pînă aici delimitată de echivalenţele moarte-somn şi naştere-uitare).

[287] „A învăţa" *(manthanein;* cf. *episteme,* „redobîndirea ştiinţei"). Aşadar, a) dacă *epistasthai* („a şti") este predicatul prin care cunoaşterea *(to eidenai, i.e.* revelaţia inteligibilului) se produce într-un subiect sensibil şi b) dacă *episteme* nu există *decît* ca ştiinţă a Formelor (cf. 74 b), atunci *manthanein* *(litt.* „a învăţa") prezintă exerciţiul intelectual ca pe un raport între *epistamai* şi *episteme*.

[288] Aceasta a fost ipoteza argumentului: cf. 72 e.

[289] Aşadar „naşterea" este un echivalent ontologic al „uitării" (cf. şi 75 c—d). Pentru a sugera această relaţie, Socrate va folosi metoda reducerii la absurd. Verificarea echivalenţei naştere/uitare implică verificarea ipotezei generale *(mathesis = anamnesis;* cf. *supra* şi 72 e).

[290] Urmează expunerea alternativei şi reducerea la absurd a primei posibilităţi.

[291] Adică de realităţile în sine. Punînd problema astfel, Socrate se poate menţine în afara problemei ontologice *(i.e.* cum este posibil să ne amintim după ce ne-am născut) în verificarea analogiei naştere/uitare. El anulează astfel rolul activ al sufletului, stabilit mai-nainte.

[292] Este o întrerupere care aduce brusc în atenţie tema acordului între comportamentul şi doctrina filosofului. Pe de altă parte însă, ea integrează persoana lui Socrate în raţionament, ipostaziind-o ca Formă (cf. *supra* şi întregul sistem de analogii în care este implicat Socrate).

[293] Şi anume răspunzînd corect la întrebări puse cu pricepere *(supra)*. Această idee readuce în discuţie atît problema istorică (raportul între maieutica lui Socrate şi conceptul platonic de reminiscenţă) cît şi problema metafizică (contradicţia între caracterul pasiv al sufletului şi funcţia lui de agent).

[294] „Sufletele" *(psychai)*. Ca şi în primul argument, sufletul este menţionat abia la sfîrşitul demonstraţiei.

295 Aceasta este concluzia argumentului. Aşadar nici teoria contrariilor, nici conceptul de anamneză nu implică mai mult decît *preexistența* sufletului.

296 Naşterea este în continuare naştere prin accident.

297 Tot acest period condițional recapitulează argumentul reminiscenței, punînd de acord concluzia cu premisele care țin de teoria cunoaşterii: cunoaşterea este cunoaştere a inteligibilului, de unde caracterul mediator al senzațiilor; cunoaşterea este inteligibilă ea însăşi, de unde caracterul indirect al senzațiilor.

298 „Suficientă" *(hikanos)* — şi anume, în ceea ce priveşte stabilirea preexistenței. *Hikanos* este termenul care arată deplina coincidență între ipoteză şi concluzie, realizată prin etapele unei demonstrații.

299 „Să se lase mai anevoie convins" *(karterotatos pros to apistein)*: această apreciere corespunde tabloului creat de Socrate însuşi la 62 e—63 a.

300 Citîndu-l pe Cebes, Simmias evocă, într-o formă imitativă, mecanismul formării locului comun. Procedeul este ironic — cu atît mai mult cu cît îl vizează pe Socrate însuşi şi, implicit, „oralitatea" doctrinei sale, într-un context unde tema mulțimii se află pe primul plan.

301 „Se risipeşte": *diaskedannystai.* Această nouă perspectivă pregăteşte argumentul afinității dintre suflet şi Forme. Ea deschide aşadar cea de-a doua parte a demonstrației, care vizează imortalitatea propriu-zisă. Argumentul afinității (78 b—80 c) are un statut ambiguu deoarece el va încerca să dea răspuns acestei probleme ontologice aprofundînd descrierea sufletului ca principiu rațional (*i.e.* ca gîndire; prin aceasta, el continuă argumentul anterior, cf. *L.pr.*).

302 Rezumatul lui Simmias (76 e—77 a) vizează argumentul reminiscenței; rezumatul lui Cebes este menit să arate în ce stadiu se află întreaga demonstrație. Din punctul de vedere al lui Cebes, menționarea argumentului contrariilor nu era necesară, cîtă vreme el fusese acceptat de la început. Pentru problema relației între cele două argumente, cf. Hackforth, 79 sqq.

[303] Hackforth notează: „Principiul *pan to zon ek tou tethneotos* ne îndreptăţeşte să considerăm că, în mod necesar, concluzia celui de-al doilea argument (exprimată prin cuvintele *estin he psyche kai proteron*) are corolarul *estin he psyche kai hysteron:* pentru că timpul dinaintea naşterii *este* timpul de după moarte; *aceasta* a devenit concluzia importantă a argumentului prin *antapodosis* (*i.e.* contrarii) şi în virtutea acestui rezultat, a lui şi numai a lui, se poate considera că *antapodosis* este complementară faţă de *anamnesis*". Această explicaţie reface într-adevăr raţionamentul lui Socrate, dar nu şi pe acela al interlocutorilor săi (cf. *L. pr.*).

[304] Socrate este din nou adus să examineze problema din punctul de vedere al interlocutorilor săi. Cf. *supra* n. 302 şi *L. pr.*

[305] Foarte multe credinţe vorbesc, în sec. al IV-lea î.e.n., despre destinul omului după moarte. Trăsătura lor comună pare a fi absenţa unei adevărate disocieri între suflet şi trup. Credinţa într-o „risipire" postumă pare să se fi format mai curînd în legătură cu trupul sau cu reprezentări aproape substanţiale ale sufletului, mult mai apropiate de „personalitatea biologică" *(thymos)* a eroului homeric decît de noţiunea, mai mult sau mai puţin ambiguă, de *psyche.*

[306] „Insistînd ... asupra conversiunii necesare" (Loriaux), asocierea între „teamă" şi „copilărie" nu mai face parte din orizontul omului comun. Cf. *supra,* n. 206.

[307] „Bau-bau": *ta mormolykeia.* „Cu acest nume se indicau măştile figurilor înspăimîntătoare, curente în spectacolele dramatice, şi anumite figurine de teracotă, destinate să-i sperie pe copii, şi cărora li se dădeau nume şi trăsături teribile" (Casini).

[308] „În fiecare zi": în text, *hekastes hemeras.* Aşadar descîntecul *(epoide)* poate fi un simbol adecvat pentru exerciţiul filosofului (*melete,* 67 c).

[309] „Descîntătorul minunat". Cuvintele *agathos epoidos* îl pun pe Socrate în tripla ipostază de: *a) iniţiator* (cf. şi *Smp.*, 202 e, unde se vădeşte că Platon apropia descîntecele *(epoidai)* nu numai de *pharmaka* („otrăvuri", *R.*, 426 b),

ci și de forme superioare de ritual: *thysiai* şi *teletai*, „ofrande“ și „rituri de inițiere“); *b) medic* (pentru relația între magie verbală și medicină, cf. S., *Ai.*, 582); *c) părinte* (cf. și A., *Eu.*, 649).

[310] Spre deosebire de Socrate, Platon călătorise mult și avea, fără îndoială, opiniile sale în privința „monopolului atenian“ (Hackforth) asupra valorilor. Ele sînt confirmate, dealtminteri, de binecunoscutele sale înclinații filospartane. Tocmai de aceea însă, deducțiile pe tema „universalismului“ (Casini) lui Platon nu trebuie împinse prea departe. Nu putem preciza dacă, profețind astfel pentru neamurile „barbare“, Platon avea într-adevăr în minte exemplul lui Orfeu (Burnet) sau al vreunui alt reformator. Ar însemna să-i atribuim o judecată foarte importantă pe care, în orice caz, textele nu o declară.

[311] „Printre voi“ *(hymon)*. În opinia lui Hackforth, numele lui Platon însuși era vizat în aceste rînduri. Într-adevăr „faptul că aceasta ar ofensa criteriile moderne ale modestiei și bunului gust nu prezintă nici o importanță“. Într-un asemenea caz, pluralul *dynamenous* („cei în stare“) devine însă problematic. Ca în orice oracol adevărat, cuvintele lui Socrate rămîn pînă la capăt ambigue.

[312] „Să sufere acest proces al risipirii“. În text, *touto to pathos paschein, to diaskedannysthai* — *litt.* „să sufere modificările acestui accident“ *(touto paschein)*: ⟨care este⟩ procesul risipirii *(to diaskedannysthai)*;

1. Socrate atribuie predicatului „a se risipi“ statutul de proces prin aplicarea formulei corespunzătoare (infinitivul cu *to: to diaskedannysthai* — cf. *supra*, 71 b și n. 224). Prin aceasta, el pregătește introducerea noțiunilor de *synthesis* („*procesul* de compunere“) și *diairesis* („*procesul* de descompunere“).
2. În același timp „risipirea“ este descrisă ca *pathos* — termen legat, la Platon, de pasivitatea obiectelor (*ta pathe* — „accidente“, cf. Pl., *Euthd.*, 11 a etc.), în opoziție cu *ousia* (sau predicația) lor. Ca și în argumentul contrariilor, Platon va înlocui pe parcurs perspectiva ontologică printr-una epistemologică.

[313] Aşadar această demonstraţie va lua forma unui raţionament disjunctiv.

[314] Argumentul afinităţii se întemeiază pe ipoteza indivizibilităţii sufletului. Acesta va fi definit în cadrul relaţiei:

asyntheton (necompus)	*vs.*		*syntheton* (compus)	
		synthesis (compunere)	⟶ ⟵	*diairesis* (descompunere)
			cf. ↓	
			diairethenai tautei heper synetethe, „o descompunere care să corespundă felului în care-a fost compus“.	

[315] „Cel mai cu putinţă“: *malista eikos*. Termenul *eikos* („verosimil“, „probabil“) face parte din sfera opiniei *(doxa)*. Aşadar ipoteza nu are la bază o certitudine filosofică şi acest fapt sporeşte inconsistenţa argumentului (cf. şi Loriaux, 175).

[316] „Care sînt mereu identice cu ele însele, mereu la fel“: în text, *haper aei kata tauta kai hosautos echei*. Această formulă reuneşte două expresii tehnice prin care Platon vizează identitatea cu sine a Formei — dar nu şi faptul că, din punct de vedere ontologic, ele există separat *(choris* şi *auto en heautoi)*.

[317] Relaţia între „simplu“ şi „identic“, pe de o parte, „compus“ şi „schimbător“, pe de alta, trădează o influenţă parmenidiană. Prin postularea ei, principiul identităţii devine cel mai important în cadrul acestui argument.

[318] „Realitatea în sine“ *(aute he ousia)* „suferă... vreo prefacere oarecare“ *(metabolen... endechetai)*. Verbul *endechesthai* (*litt.* „a primi“) are aici sensul lui *paschein* de la 78 b (n. 312). El arată: 1) pasivitatea subiectului; 2) caracterul accidental al experienţei. Aşadar, el nu poate figura ca predicat al Realităţii în sine în cadrul nici unui enunţ.

319 „Nici o schimbare" *(alloiosis)*, „niciunde, nicicum şi nicicînd" *(oudepo, oudamei, oudamos)*. În sistemul lui Platon, identitatea este un atribut sau o condiţie internă a Formelor. În mod paradoxal, această demonstraţie va transforma criteriul identităţii într-un principiu general, care se exercită în afara Formelor. Ne putem întreba, împreună cu Hackforth, dacă, în cadrul afinităţii, „genul" cuprinde numai Forme sau este „mai larg": Platon deschidea aici, într-adevăr, posibilitatea regrupării categoriilor ontologice după un alt criteriu decît opoziţia de participare (*i.e.* Forme *vs.* lucruri sau aparenţe). Conform principiului de identitate aşa cum îl va folosi Socrate în acest argument, Formele ar constitui o clasă care poate sta alături de alte clase (a sufletului, de pildă) în cadrul unui gen comun. Formele au însă un statut ontologic diferit (*i.e.* există în sine, *en hautois;* separat, *choris*) şi acest statut face cu neputinţă de definit alte relaţii în afara celor de apartenenţă (între Forme) şi de participare (între aparenţe şi Forme). Noţiunea de „afinitate" (*i.e.* „asemănare", *homoiosis;* „înrudire", *syngenesis*), pe care Socrate o va deduce în acest argument pe baza principiului identităţii, are caracter ambiguu şi nedefinit.

320 „Oameni, cai, tunici". După cum se poate remarca, Socrate propune aceleaşi exemple pe care le-a folosit în cazul reminiscenţei.

321 „Li se poate atribui un nume identic". Termenul *homonymos* („cu acelaşi nume") nu numeşte aici relaţia dintre Forme şi aparenţe (aşa cum sugerează Loriaux), ci o relaţie, mediată de Forme (cf. *infra*, n. 609, 2), între aparenţele însele. Lecţiunea manuscrisă este nesigură în ceea ce priveşte poziţia genitivului *kalon* („⟨lucruri⟩ frumoase"). Traducerea îl urmează în această privinţă pe Burnet (ca şi Hackforth, Loriaux etc.).

322 „Contrariu" *(tounantiou):* numai din punctul de vedere al principiului identităţii. Relaţia dintre Forme şi obiectele omonime este una de participare şi nu una de contradicţie.

[323] Aici se încheie prima etapă a raţionamentului.

[324] În partea a doua a raţionamentului, Socrate recurge la premisa generală de teoria cunoaşterii (64 c—66 b). — „Exercitarea minţii" *(ho tes dianoias logismos): „dianoia* numeşte gîndirea în general în opoziţie cu percepţia sensibilă, fără distincţii secundare", Loriaux; cf. şi Burnet.

[325] „Două categorii de realităţi": *dyo eide ton onton.* În mod paradoxal, termenul *ta onta* se referă la entităţi care fac şi nu fac parte, în acelaşi fel, din lumea Formelor. Inconsecvenţa este sporită de folosirea numelui tehnic al Formelor *(ta eide)* cu sensul de „categorii". Cf. *supra,* n. 319.

[326] Raportarea „invizibilului" *(aoriston)* la „identic" arată că acesta din urmă constituie principala categorie (sau „gen") în cadrul argumentului; cf. şi n. 319. Pentru o opinie diferită, cf. Hackforth. Aici se încheie cea de-a doua parte a demonstraţiei.

[327] În acest argument se pune pentru prima dată problema definirii raportului dintre trup şi suflet la nivelul demonstraţiei propriu-zise.

[328] „Are... cea mai mare asemănare şi afinitate": *homoioteron... einai kai syngenesteron.* Referindu-se la trup *(soma),* Socrate introduce acum termenii care vor reveni în concluzia argumentului: *litt.* „înrudirea" *(syngenesis)* şi „afinitatea" *(homoiosis).* (Cf. infra, 79 e).

[329] Sufletul este vizibil în măsura în care are discursivitate. Nevăzut, ca şi Formele, pentru ochiul omenesc *(anthropinon ophthalmon),* sufletul se arată doar acelui „ochi al sufletului" despre care vorbeşte Platon, „mai cu seamă în pasajele în care se ocupă de cele mai înalte stadii ale filosofiei" (Friedländer, 15). Aceasta este o reinterpretare platonică a tradiţiei după care sufletul ar fi vizibil, asemenea unei materii.

[330] „Seamănă" *(homoioteron estin).* Imprecizia relaţiei de asemănare face ca acest argument să fie cu neputinţă de apărat.

[331] „Mai demult": şi anume la 65 a sq. Între cele două raţionamente din care constă demonstraţia propriu-zisă (*i.e. sufletul se înrudeşte cu invizibilul* şi *sufletul se înrudeşte*

cu identicul, 79 e) se intercalează un pasaj în care Socrate revine la premisa generală. Din punct de vedere al demonstrației propriu-zise, aceasta este o retardație. Dar ea este menită să completeze imaginea „naturii divine" a sufletului-gîndire.

332 „Amețit ca de beție" *(eillingia hosper methyousa).* Această imagine, care se abate de la premisa teoretică, anticipează introducerea perspectivei etice în relația trup/suflet (80 e).

333 „Ia sfîrșit". Starea de perfecțiune a sufletului este redată prin același verb care a simbolizat cataclismul universal (*pausthai,* „a încremeni" — 72 b).

334 În continuarea argumentului reminiscenței, care a definit sufletul ca gîndire în sine *(aute en heautei),* argumentul afinității îl prezintă ca gîndire extrapolată în obiectul ei (*i.e.* în lumea Formelor). Această secvență reproduce secvența gîndire/gîndire în act (*i.e. b →c;* cf. *supra,* n. 151) din cadrul premisei (64 c—66 b).

335 Cf. *supra,* definițiile precedente ale gîndirii (*phronesis,* 65 a), purificării (*katharsis,* 67 c—d) și morții (64 c—67 d). Echivalența dintre „moarte" și „gîndire" a fost pregătită la 67 c și e (cf. n. 168 și 173). Ea se realizează prin intermediul „călătoriei" (*oichetai,* „ia calea").

336 Vizibilul este așadar o categorie prin intermediul căreia s-a demonstrat că sufletul se poate raporta nu la Forme, ci la principiul identității (cf. *supra,* n. 319). Acesta este raționamentul final. Problema „asemănării" *(homoiosis)* a rămas la fel de neclară ca și la început.

337 „Dintr-un alt unghi": *teidei* ⟨*pei*⟩. Cf. *supra,* 77 b și n. 304. De data aceasta, perspectiva interlocutorilor este cea care se modifică pentru a introduce perspectiva lui Socrate. Pasajul care desparte raționamentul de la 79 e de concluzia de la 80 b deschide din nou o paranteză în cadrul demonstrației propriu-zise.

338 „Să slujească și să se supună" *(douleuein kai archesthai)*... „să stăpînească" *(archein kai despozein);* cf. *infra, litt.* „ceea ce este divin" *(to theion),* „ceea ce este muritor" *(to thneton).* Este posibil ca Platon să fi preluat

de la Anaxagoras ideea dominației naturale a spiritului (*nous;* Hackforth), dar forma în care o folosește este populară mai curînd decît filosofică. Simbolismul termenilor este în orice caz predominant (și mai cu seamă simbolismul politic, care leagă acest pasaj de 62 a și d).

[339] Socrate înfățișează aici, prin paralelism negativ, elementele relației dintre suflet și trup:

A *psyche homoiotaton* (sufletul are afinitate cu):	B *soma homoiotaton* (trupul are afinitate cu):
a) *toi theioi* (divinul)	*toi anthropinoi* (omenescul)
b) *toi athanatoi* (nemuritorul)	*toi thnetoi* (muritorul)
c) *toi noetoi* (inteligibilul)	*toi polyeidei* (ceea ce ia forme multiple)
d) *toi monoeidei* (ceea ce se manifestă sub o singură formă)	*toi anoetoi* (ininteligibilul)
e) *toi adialytoi* (indisolubilul)	*toi dialytoi* (disolubilul)
f) *toi aei hosautos kata tauta echonti* (neschimbătorul și identicul)	*toi medepote kata tauta echonti heautoi* (ceea ce nu e niciodată identic cu sine)

În toată această serie, singura pereche care vizează *existența* sufletului o constituie e). Ea corespunde concluziei argumentului. Primii doi termeni fac parte dintr-un vocabular mitic (cf. J. van Camp și P. Canart, *Le sens du mot „theios" chez Platon,* Louvain, 1956).

[340] Aceasta este concluzia și închiderea formală a argumentului.

[341] *Ennoeis*... Ca şi la 62 b (cf. n. 83), raţionamentul lui Socrate este mimetic faţă de cel al interlocutorilor săi. Procedeul îi permite să anticipeze obiecţiile care îi vor fi aduse la 84 c—88 b.

[342] ⟨„Partea vizibilă“⟩ *(to horaton)* / „cadavru“ *(nekron)* / ⟨„lumea⟩ vizibilă *(en horatoi)*. Prima ocurenţă a termenului *horaton* („vizibil“) menţine discursul în sfera argumentării ştiinţifice. Ea face aluzie la dihotomia trup/suflet, stabilită în argumentul anterior. Acest sens pare a fi întărit printr-o a doua ocurenţă: *horaton* = „lumea vizibilului“ (Archer-Hind, Loriaux etc.). Dar, datorită contextului (*keimenon*, „întins“; cf. *teinein* şi n. 132), termenul *horaton* capătă aici şi o calitate concretă: „locul în care trupul zace spre a fi văzut“, *i.e. sicriul*. Acest al doilea sens a fost propus de Ast (ca o unică soluţie); Loriaux îl respinge invocînd violenţa şi caracterul „macabru“ al imaginii — argument nerelevant, credem, atîta vreme cît acceptarea acestui sens impune şi evidenţa exprimării lui eufemistice.

[343] Punînd sub semnul întrebării adevărul acestei observaţii, Archer-Hind a iniţiat o lungă dezbatere asupra sensurilor posibile şi traducerii adverbului *charientos* („cu graţie“, „înfloritor“ etc.) şi, în consecinţă, asupra interpretării întregului pasaj. Pentru o respingere sistematică a soluţiei Archer-Hind — Hackforth (*charientos*=„favourable to preservation“), cf. Loriaux *ad l.*

[344] „Descărnat“/„uscat ca o mumie...“. Termenii *sympeson* („descărnat“) şi *taricheuthen* („uscat...“) arată emacierea — primul, sub o formă medicală (Burnet), cel de-al doilea, sub o formă figurată (Loriaux).

[345] În măsura în care Platon pare să reproducă aici o tradiţie medicală faţă de care era probabil indiferent, caracterul contradictoriu al acestei afirmaţii nu merită o discuţie separată — cf. şi Gallop. Fără îndoială, termenul *athanaton* („fără moarte“) nu are nici o valoare filosofică în acest pasaj. Pentru relaţiile lui Platon cu medicina tradiţională, cf. R. Joly, „REG“, 1961, 345—350; H. Driller, „Hermes“, 1952 etc.

[346] „Se duce": *oichomenon*. Anticipată la 79 d (*oichetai*, „ia calea"), tema călătoriei marchează aici începutul unui nou discurs liber.

[347] „Tărîmul Nevăzutului": adică tărîmul zeului morţii. Derivarea numelui lui Hades *(Aides)* de la adjectivul care înseamnă „nevăzut" *(aides)* este nesigură, dar acceptabilă (cf. W. Schulze, E. Schwitzer, L.S.J.). Dacă pasajul din *Cratylos* unde această etimologie este respinsă (403 a) reprezintă adevărata opinie a lui Platon, ne aflăm aici în prezenţa unui interesant joc de cuvinte, în care omofonia tinde să substituie absenţa unui alt semn pentru înrudirea semantică. Bluck discută de asemenea ipoteza derivării lui „Hades" de la un radical care înseamnă „subpămîntean". Nu vedem însă cum ar fi posibil ca traducerea să folosească o asemenea indicaţie.

[348] „Bun şi înţelept": în text, *agathon kai phronimon*. Folosirea acestor epitete nu se întemeiază pe o tradiţie anterioară. În viziunea anticilor, Hades era o divinitate implacabilă şi epitetele sale ilustrează exclusiv acest lucru *(pelorios, stygnos, ameiliktos, adamastos)*; *eubouleus* („bunul sfătuitor") sau *eukleus* („vestitul"), care apar pe tăbliţele orfice (cf. Robin), ar putea fi, ca şi *plouton* („bogatul"), eufemistice. Inventînd aceste epitete, Platon imită, în cadrul discursului filosofic, un procedeu din retorica poeziei tradiţionale.

[349] Reinstaurarea perspectivei lui Socrate corespunde noului discurs liber. Alternativa propusă la 80 e—81 b pregăteşte introducerea opoziţiei etice bine/rău.

[350] Sub semnul celei de-a doua definiţii a filosofiei *(melete thanatou;* cf. *supra*, n. 64), Socrate face un „rezumat" (80 e—81 b; cf. şi *infra*, 91 d etc.) al propriei sale demonstraţii, care este diferit de „rezumatele" lui Simmias şi ale lui Cebes (*supra*, 73 c—77 c; cf. *L. pr.*). Acest rezumat ia forma unui discurs despre sufletul pur *(katharos)*, *i.e.* despre primul termen al alternativei.

[351] „Divin" etc.: cf. *supra*, 80 a—b; „scăpat... de toate relele vieţii omeneşti": cf. *supra*, 66 d—e; „capătul drumului": cf. *supra*, 63 b—c (cf. şi 68 c, n. 200 şi n. 30); „fericirea": cf. *supra*, 58 e şi 63 b—c; „iniţierea": cf. *supra*,

69 c—d; „printre zei“: cf. *supra,* 69 c. Aceştia sînt termenii rezumatului demonstraţiei de adîncime a lui Socrate.

[352] Această dispoziţie a sufletului va fi explicată la 83 c—d. În termenii lui Platon, ea exprimă însuşi răul moral (sau „îmbolnăvirea“ sufletului).

[353] „Pîngărit, impur“ *(memiasmene, akathartos)* etc. Platon introduce aici în cadrul sufletului o opoziţie pînă acum rezervată raportului între suflet şi trup. Acest fapt contrazice afirmaţiile anterioare despre caracterul elementar *(monoeides)* şi indivizibil *(haploun)* al sufletului şi despre afinitatea *(homoiosis)* dintre suflet şi Forme. Cum terminologia rituală de la 81 c va avea însă, la nivelul sufletului, un referent de natură etică, această opoziţie întăreşte, în schimb, reprezentarea sufletului ca principiu activ.

[354] „Împănat“: aşa cum arată Loriaux, *dieilemmene* trebuie privit aici ca un antonim al lui *eilikrines* („fără amestec“): „acest participiu perfect pasiv al verbului *dialambanein* arată sufletul *divizat* (s.n. M.T.) prin corporalitatea lui“. Termenul se integrează totodată în metaforismul general al „bolii“ şi „contagiunii“.

[355] „Concrescut“: *xymphyton.* a) Prin *physis* („natură“) se sugerează că trupul poate altera sufletul în chiar natura lui divină. b) Datorită lui *syn-* („împreună cu“), *symphytos* („concrescut“) îl poate înlocui pe *syngenes* („conatural“, „înrudit cu“ — *i.e.* cu lumea Formelor). Astfel, „ceea ce era *syngenes* în universalii decade pînă la a deveni *symphytos* în materie“ (Casini). Această răsturnare modifică toate aspectele relaţiei trup/suflet. Ea este întărită de răsturnarea produsă în cazul termenilor *melete* („exerciţiu“) şi *synousia* („intimitate“, „convieţuire“) care, la Platon, arată de obicei înclinaţia intelectuală a spiritului.

[356] „Dă tîrcoale“: în text, *kylindoumene.* Acelaşi verb *kylindesthai* (lat. *versari*) arată rostogolirea sufletelor în Mlaştină (*infra,* 82 d—e şi n. 368) şi încătuşarea sufletului în trup *(loc. cit.).* Aici el introduce o nouă ipostază a călătoriei. Corporalitatea *(to somatoeides)* şi celelalte atribute materiale deviază sensul călătoriei sufletului: în consecinţă,

Socrate va face o digresiune (numită, de obicei, „mitul metempsihozei": 81 c—82 c) pe tema călătoriei sufletelor impure. Viziunea satirică asupra călătoriei va primi o replică solemnă în cadrul mitului final.

[357] Superstiţiile populare legate de strigoi (*phantasmata, eidola*) aveau în comun ideea că mortul a suferit o nedreptate pe care trebuia s-o răzbune. Sugerînd că mortul ar fi el însuşi răspunzător de acest destin, Platon pare să interpreteze în felul său tradiţia cunoscută. În orice caz, trăsăturile religiei greceşti nu ne îndreptăţesc să presupunem că ar fi existat o versiune bazată pe *vinovăţia* mortului. Fraza lui Socrate conţine mecanismul de transpunere (cf. *supra,* 60 b—c şi n. 47) prin care se dă de înţeles că propoziţia intermediară (*hosper legetai,* „chiar ar fi fost văzuţi") aduce mărturia unei tradiţii, pe care ultima afirmaţie („tocmai chipul în care") o *explică,* recurgînd la deducţia teoretică de la început.

[358] „Ca o pedeapsă" (*diken tinousai, litt.* „(şi) dau socoteală pentru"). Aceasta este prima formulare a ideii unei justiţii morale.

[359] Nu se face nici o menţiune referitoare 1) la trecerea acestor suflete prin Infern (cf. *infra,* 107 d sq., 113 d sq.) şi 2) la pedepsele îndurate acolo, între incarnări (cf. *R.*, X, 615 a sq.). Această neclaritate este sporită de sugestia că sufletele purificate ar putea ieşi de prima dată din roata încarnărilor (81 a, Hackforth). — „Prinse în cătuşele" (*endethosin*): „naşterea-închisoare" corespunde perspectivei epistemologice asupra relaţiei trup-suflet, pentru care se va folosi de asemenea imaginea temniţei (cf. *infra,* 82 e).

[360] Socrate abordează problema principiului moral din perspectiva tradiţiei referitoare la cele trei feluri de oameni: cf. *infra,* n. 366 (cf. şi *supra,* 68 b—c şi n. 183).

[361] „Trupul lupilor, al şoimilor, al uliilor (*lykon kai hierakon kai iktinon*). Spre deosebire de aceste exemple, alegerea măgarului (*onos*) ca prototip al desfrînatului nu pare conformă cu tradiţia fabulistică (cf. Esop, 264—282).

[362] „Este singurul pasaj în Platon în afara miturilor unde transmigrarea în corpuri de animale este prezentată

separat față de reincarnarea umană" (Hackforth). Evocînd această credință, Socrate regăsește tonul fabulei, în conformitate cu misterioasa corespondență Socrate/Esop, stabilită la începutul dialogului (cf. *supra*, 60 b sqq.). Așa cum a remarcat Y. M. Bacigalupo („Filosofia", 1965, 267—290), Platon transformă aici legea universală a transmigrării sufletelor în corpuri de animale într-o pedeapsă cu caracter moral.

363 „Aceștia": adică toți oamenii, în afară de cei înzestrați cu putere filosofică.

364 Socrate se referă așadar la acea categorie de oameni pentru care virtuți precum cumpătarea *(sophrosync)* sau curajul *(andreia)* pot avea un sens definit la 68 c ca fiind diferit de sensul filosofic.

365 „Albinele, viespile sau furnicile" *(melitton, sphekon kai myrmekon)*. Natura gregară a acestor insecte a prilejuit o celebră comparație cu societatea umană (Aristotel, Varro, etc.). Pentru Platon, virtutea socială *(demotike kai politike arete)* este însă incompatibilă cu virtutea filosofică și sortită, de aceea, să rămînă în marginea adevăratelor valori.

366 „Oameni de treabă" *(andres metrioi)* / „cei care practică filosofia" *(hoi orthos philosophountes;* cf. *supra*, 66 b și 67 b, n. 164) / „mulțimea iubitorilor de averi" *(hoi polloi philochrematoi)*, „iubitori de putere și onoruri" *(hoi philarchoi te kai philotimoi)*: cf. și *supra*, 68 b—c și n. 183. Transferînd opoziția pur/impur asupra „caracterelor" *(ethe)*, Socrate ajunge la vechea dihotomie între „filosofi" și „oameni comuni". Pentru a alcătui un tablou al societății omenești, el intercalează aici categoriile intermediare; astfel elemente ale modelului tripartit (cf. *L. pr.*) se manifestă într-o structură binară (trup/suflet). Dar ele sînt modificate. Dacă măgarul *(onos)* și lupul *(lykos)* simbolizează categoriile de *philosomatoi* („cei care își iubesc trupul") și de *philochrematoi* („cei care iubesc onorurile"), albinele în schimb îi întruchipează pe oamenii comuni *(andres metrioi)* și nu pe iubitorii de cunoaștere (*philosophoi* etc.). Această inadvertență rezultă din amestecul celor două modele. Ideea că lipsa de avere *(mochtheria)* duce la știrbirea renumelui *(adoxia)* este tradițională.

[367] „Rămas bun": *chairein;* cf. *supra,* 63 e, 64 c, 65 c şi *infra,* 101 c etc.

[368] „Calea": *poros; cf. infra,* 85 d (n. 402). Imaginea „înfundăturii" unde se opreşte drumul celor lipsiţi de filosofie este întărită printr-o nouă aluzie la motivul Mlaştinii (*kylindoumene,* „să se tăvălească"; cf. *infra,* 82 e).

[369] *Hosper dia eirgmou* („dinlăuntrul temniţei"). Imaginea unui ecran care produce o anumită deviaţie între realitate şi cunoaştere anticipează celebrul motiv al cavernei (*R.*, VII, 514 a sqq.). *Eirgmos* nu este însă aici „închisoarea" lumii fizice, ci „închisoarea" trupului.

[370] Această alegorie se explică prin caracterul paradoxal al unei cunoaşteri indirecte, aşa cum este, pentru Platon, cunoaşterea senzorială. „Cel mai sîrguincios": *deinos* este aşadar tot ceea ce produce *apate* (cf. *supra,* n. 246). Respingem modificările de sintaxă şi punctuaţie propuse de Hackforth pentru motivele arătate de Loriaux.

[371] Raportul între filosofie şi suflet este definit a) prin relaţia subiect/obiect, datorită căreia „filosofia" apare ca o *călăuză* a sufletului: „filosofia este ... pentru un moment personificată într-un mod care ne face să ne gîndim la acea personificare pe care o găsim aproape o mie de ani mai tîrziu în *Consolatio philosophiae* a lui Boëthius" (Hackforth); b) prin relaţia de subordonare („arătîndu-i..."), care dovedeşte că influenţa filosofiei asupra sufletului se manifestă, ca şi visul (*supra,* 60 e—61 a), prin discurs. Revelarea treptelor cunoaşterii, care se face în acest pasaj, constituie una din temele fundamentale ale platonismului (cf. Friedländer, p. 64 sqq.).

[372] Rezultatul senzaţiilor este admis în cunoaştere cu condiţia situării lui corecte în ierarhia adevărului. Cf. şi Bluck, *App.* II.

[373] „Să se strîngă": în text, *athroizesthai.* Acest paragraf reia definiţia gîndirii de la 67 c, folosind aceeaşi imagine (*i.e.* a trupelor care se adună la ordinul comandantului; cf. şi n. 209, 623).

[374] Figura triunghiului cunoaşterii (cf. *supra,* 65 c, 66 d) este construită după principiul paralelismului negativ

(cu unul din termeni neexprimat). Adevăratul instrument al cunoaşterii este aici *psyche* şi nu *nous*, cum sugerează Burnet. De asemenea ni se pare inutil să stabilim o ierarhie între cele două expresii care denumesc falsa cunoaştere (*allo* şi *en allois*, Bluck), deoarece în cazul adevăratei cunoaşteri o singură expresie *(auto kath'hauto)* redă sensul contrar.

375 „Scapă socotelii...": deoarece el provine din ignoranţă şi nu din vinovăţie sau greşeală. Platon nu ia în discuţie efectele imediate ale „răului suprem" *(eschaton)*, ci îl reflectă mai întîi în planul cunoaşterii. Cf. şi Hackforth.

376 Aşadar „răul suprem" nu este ignoranţa propriu-zisă, ci efectul ignoranţei — *i.e.* starea de rătăcire şi de „minciună" în care se afundă sufletul, odată lăsat în seama ei.

377 Probabil că Socrate nu vorbeşte acum despre încătuşarea de la 82 e — un „rău preliminar" al sufletului înainte ca filosofia să îl elibereze — ci despre cea mai puternică încătuşare, adică răul suprem *(eschaton)*, a cărui evoluţie va fi explicată imediat.

378 Aceasta este prima fază în procesul de degradare a sufletului. Sensul verbului *chairein* (*chairein homodoxeien*, „împărtăşeşte") este obţinut prin răsturnare (cf. celelalte ocurenţe).

379 Coruperea şi îmbolnăvirea sufletului se reflectă aici într-o serie de imagini răsturnate ale fertilităţii; ele sugerează mai întîi motivul hranei miraculoase a zeilor (*homotropos, homotrophos*, „aceleaşi înclinări şi acelaşi fel de creştere"), pentru a culmina cu ideea germinaţiei naturale (*speiromene emphyesthai*, „ca o sămînţă care încolţeşte"). Faptul că trupul poate modela sufletul în anumite condiţii impune constatarea că el ar putea, de asemenea, şi să-l aleagă. Pentru simbolismul „cuielor" şi „piroanelor" *(eloi)*, cf. *infra*, n. 479 final (şi Courcelle, „Mélanges Mohrmann", 1963, pp. 38—40).

[380] Această remarcă finală trimite la tema „mulţimii" aşa cum a fost ea dezvoltată prin exemplele „cumpătare" (*sophrosyne*) / „curaj" (*andreia*) la 68 c sqq.

[381] Silită să promită, în absenţa lui Ulise, că va alege pe unul din peţitorii de la curtea din Ithaca, Penelopa legase acest soroc de încheierea unei împletituri pe care o deşira noaptea în taină. Faţă de alte paradigme ale efortului inutil (Tantal, Sisif etc.), aceasta este mai adecvată deoarece presupune şi intenţionalitatea victimei (cf. *supra*, „filosofii *ştiu*").

[382] „Creşterea": *trophe* (cf. *supra*, „privelişte şi hrană", *theomene, trephomene*); cf. şi *homotrophos* şi n. 379. Motivul hranei trimite acum la ideea divinităţii sufletului (*supra*, 80 c sq.). Acest sens îl răstoarnă pe cel de la 83 d.

[383] „Se va spulbera", „risipit(ă)" etc. (*diaspastheisa, diaphysestheisa*). Reamintind concluzia argumentului afinităţii, Socrate urmăreşte iarăşi să integreze discursul liber 80 c—84 c în discursul demonstrativ (78 b sqq.).

[384] „Ultimul discurs ⟨al lui Socrate⟩ înainte de tăcerea care se aşterne la 84 c este una din acele structuri periodice masive şi impunătoare cu care Platon ştia să mînuiască retorica pentru a sluji simţămintelor şi convingerii sale proprii celei mai adînci" (Hackforth, 96). Pentru că separă părţile dialogului, această pauză a fost comparată cu cea care urmează în *Odiseea*, după istorisirea lui Ulise (XIII, 1 sq. — Casini).

[385] „Cu glas scăzut", în text, *smikron*. Termenul poate fi tradus prin „cu glas scăzut" (Burnet, Bluck, Gallop, Casini etc.) sau prin „puţin" (Hackforth). Pentru argumente în favoarea primei interpretări, cf. W. L. Lorimer, „CR", 1970, 7—8.

[386] „Puncte îndoielnice şi contestabile": în text, *hypopsias kai antilabas*. În introducerea la contraargumentele lui Simmias şi Cebes se folosesc diverşi termeni din sfera semantică a incertitudinii (cf. şi *infra, antilepsis* etc.), care transformă receptarea ultimului argument. Ei corespund, pe

de altă parte, progresului dialectic într-o discuţie care a pornit de la tema omului comun (*supra*, 70 a).

387 „Aveţi nedumeriri" *(aporeito)* / „se vor limpezi" *(euporesein)* / „nedumeriţi fiind" *(aporon)*. „Nedumeririle" despre care se vorbeşte aici vizează însăşi *natura* demonstrabilului şi felul în care o problemă dată se poate raporta la el. Premisa epistemologică nu mai este suficientă la acest nivel; cf. *infra*, 85 c sq.

388 Această oscilaţie reaminteşte „amestecul" *(mixis)* dintre bucurie şi durere *(apo tes hedones kai apo tes lypes)* evocat la început (59 a). Procedeul contribuie la separarea părţilor discursului.

389 „Situaţie" *(tyche)* / „năpastă" *(xymphora)*. Termenul *xymphora* traduce, în limbajul mulţimii, un alt termen *(tyche)*, menit să arate în ce fel aprecia situaţia Socrate însuşi. Această echivalenţă nu este lipsită de ironie întrucît *xymphora* face parte din vocabularul solemn al poeţilor tragici (cf. de ex. A., *Ag.* 1, sq.). *Tyche* anticipează probabil tema lui Apollon printr-o aluzie la voinţa destinului (cf. *supra*, n. 8).

390 „Posomorît". În text, *dyskoloteron:* prin opoziţie cu *eudaimon* de la 58 e. Cf. *infra*, *dysthymeteron*, „mai trist" (şi n. 393).

391 Prin simbolismul lebedei, Socrate introduce două elemente esenţiale: *a)* o „invocaţie" către Apollon, care întăreşte motivarea generală a discursului (*supra*, n. 52) şi *b)* tema filosofului-preot, care continuă metafora „descîntecului" de la 77 e—78 a. Relaţia între *(a)* şi *(b)* este asigurată de funcţia oraculară *(he mantike)*, care va juca rolul unui *tertium comparationis* în cadrul comparaţiei Socrate-lebede. — „Mai prejos": *phauloteros*. Cf. 74 d, n. 275.

392 „Slujitoare": în text *therapontes*. Cf. *supra*, n. 93. Cîntul lebedei înainte de moarte (Alcm., I, 101; A., *Ag.*, 1444—5; Arist., *de An.*, IX, 12, 615 b) şi ideea că această pasăre ar fi consacrată lui Apollon (Ar., *Av.*, 772; Cic., *Tusc.*, I, 30, 72, 3; cf. *infra)* sînt motive tradiţionale. Socrate

le interpretează aici prin intermediul relației cauzale, care ia forma specific platonică a „bucuriei" *(gegethotes*, „bucuroase"). În explicarea cîntului de lebădă, Socrate reintroduce motivul călătoriei (*apienai*, „că se vor duce").

393 „Cînt... de jale, inspirat de durerea că mor"; în text, *threnountas ton thanaton hypo lypes exaidein*. Se face aluzie aici la una din speciile foarte vechi ale poeziei lirice: *threnos*-ul, imn intonat în timpul procesiunii funerare. Vocabularul insistă asupra elementelor rituale de îngropăciune.

394 Aluzie la legenda după care Philomela, Procne şi Tereus fuseseră transformați în privighetoare, rîndunică şi pupăză pentru dubla crimă de adulter şi infanticid.

395 „Fericirile": *ta agatha*. Cf. *supra*, n. 115.

396 „În ziua morții": expresia *ekeinen ten hemeran* (*litt.* „chiar în ziua aceea") este eufemistică (cf. *supra*, n. 5; 31). Trezirea forței profetice în ultima zi din viață este afirmată, cu privire la oameni, în *Ap.*, 39 c: „şi se află într-adevăr în acel moment în care oamenii au mai mult decît oricînd capacitatea mantică, cu alte cuvinte cînd sînt pe punctul de a muri".

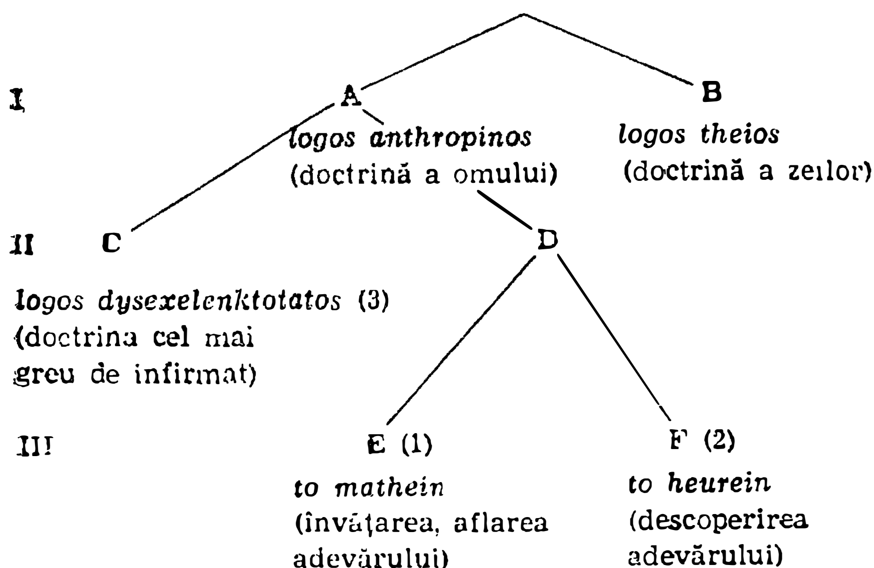
397 În text, *hieros tou autou theou*, *litt.* „preot în oficiul aceluiaşi zeu". Cf. *Ap.*, 23 c, unde Socrate motivează acest „sacerdoțiu" *(latreia tou theou)* cu un oracol primit cîndva de la Chairephon.

398 „Cei Unsprezece magistrați": *andres hendeka*. Cf. *supra*, n. 20. Se face o nouă aluzie la durată.

399 Această afirmație pregăteşte ultimul (100 c—102 a) din seria celor trei discursuri despre metoda demonstrativă (care vizează construirea demonstrației sub aspectul cognoscibilității obiectului ei). La 99 c—e Socrate se va exprima într-un mod asemănător. Analogia nu trebuie respinsă pe baza faptului că Socrate şi Simmias ar da un sens diferit unor aceloraşi noțiuni (Loriaux). Desigur, modalitatea intelectuală a lui Simmias este diferită de cea a lui Socrate, dar în absența unor indicii contextuale nu putem considera că această diferență este mai puternică decît solidaritatea părților discursului.

400 Există aşadar probleme insondabile care se ridică în fața minții omenești, dar nu există o facultate diferită de rațiune pentru a le confrunta.

401 Pentru Simmias, metoda corectă poate fi circumscrisă printr-o serie de operații binare, reprezentate la trei paliere:



Asocierea verbelor *manthanein* și *heuriskein* este probabil inspirată de un vers al lui Sofocle (fr. 731, Loriaux). În termenii lui Simmias, deosebirea dintre ele pare a fi destul de slabă: „învățarea" şi „revelația" sînt forme ale unei cunoaşteri empirice (D) şi se opun metodei deductive (C). Simmias se opreşte însă înainte de a defini cel de-al treilea predicat, acela prin care se poate forma doctrina „cea mai solidă" *(dysexelenktotatos)*. Dimpotrivă, Socrate — care va vorbi despre un asemenea predicat — nu face distincții clare între cunoaşterea deductivă (C) şi revelația filosofică (F). Pentru amîndoi însă, oricît de surprinzător ar părea (Hackforth), inspirația divină este exclusă, și, de asemenea, pentru amîndoi doctrina „cel mai greu de contestat" *(dysexelenktotaton)* este un sistem între parametrii căruia se poate vorbi *cu cea mai mare pertinență* despre un anumit obiect al cunoaşterii. Cf. *infra*, 106 a etc.

402 „Învățături divine" *(logou theiou):* precum orfismul şi alte doctrine întemeiate pe adevărul revelat. Contrastul

între un demers ipotetic de acest tip şi demersul real, totodată singurul demers accesibil filosofului, este simbolizat prin două scenarii: călătoria pe mare (cf. *schedia*, „plută“) şi călătoria pe uscat (cf. *schema*, „vehicol“). Verbele corespunzătoare (*diaplein*, „a naviga“ şi *diaporein*, „a-şi croi drum“) nu reproduc însă opoziţia mare/uscat (pe care credea că o află Casini): *poros* denumeşte tocmai drumul navigatorului (cf. L.S.J., M. Detienne etc.). Aceste verbe ascund, credem, diferenţa între *pericolul* căutării (cf. *kindyneuonta*, „nu fără primejdii“) şi certitudinea găsirii adevăratului drum (cf. *bebaioteron, asphalesteron, akindynoteron* — „fără primejdii“). Orientarea pe mare este unul din simbolurile tradiţionale ale echilibrului şi priceperii omeneşti (Detienne). Platon o transferă asupra spiritului, ceea ce se poate vedea şi în asocierea termenilor *kindynos* („pericol“), care evocă un spaţiu al experienţei, şi *asphales* („sigur“), situat în domeniul cunoaşterii. Expresia *diapleusai ton bion* (*litt.* „a naviga de-a lungul vieţii“) include o comparaţie între viaţă şi „entropia“ mării, care completează imaginea cunoaşterii ca expediţie marină.

[403] (1) Prin aceasta, Socrate acceptă o obiecţie pe care nu va mai putea să o respingă (cf. *infra*, 107 b).

[404] „Exact aceeaşi demonstraţie“. Această afirmaţie se va dovedi inacceptabilă pentru Socrate, deoarece teoria sufletului-armonie, pe care o va dezvolta Simmias, nu este consecventă cu premisa generală şi nu poate fi discutată în termeni de teoria Formelor. Cf. *infra*, n. 406.

[405] *a)* „Acordul armonios“ (*harmonia*) /*b)* „armonia (*harmonia*) este...“. Singura *harmonia* despre care poate fi vorba *en tei hermosmenei lyrai* (*litt.* „în cazul unei lire bine acordate“) o constituie unul din cele trei acorduri perfecte, care se numeau, în teoria muzicală greacă, *harmoniai*: quarta (*dia tessaron*), quinta (*dia pente*) şi octava (*dia meson*). După ce se referă la o astfel de *harmonia*, Simmias dă imediat o definiţie complet diferită. Inconsistenţa obiecţiei sale provine din folosirea a *două* concepte de *harmonia* în locul unuia singur. În relaţia dintre muzică şi instrument, care stă la baza demonstraţiei din continuare, *harmo-*

nia va avea în mod constant sensul tehnic şi limitat de „acord" *(1)*. Pentru a crea o analogie între acest exemplu şi teoria mai-nainte expusă de Socrate, Simmias va trebui să folosească însă noţiunea de ***harmonia*** într-un sens filosofic *(2)*, extras din speculaţiile pitagoreice despre legea numerelor şi principiul universal. (Asupra importanţei conceptului de ***harmonia*** în pitagorism, cf. A. Delatte, ***Études sur la littérature pythagoricienne***, Paris, 1915). Aşadar Simmias introduce o noţiune descrisă ca ***harmonia*** *(2)* într-o demonstraţie care va fi fost concepută pentru ***harmonia*** *(1)*.

406 Paralelismul negativ între „liră" şi „armonie" încearcă să reproducă trăsăturile opoziţiei trup/suflet, aşa cum le prezentase Socrate în argumentul afinităţii (80 a—b). Dar:

1) Dacă se poate presupune, despre corzi, că sînt „compuse ***(syntetha)***, în schimb contrariul nu este afirmat nicăieri despre armonie. Ar fi într-adevăr greu de crezut că „armonia" universală, a cărei inspiraţie provenea din extrapolarea proprietăţilor acordului perfect, va fi apărut vreodată ca un principiu elementar. Pe de altă parte, concepţia despre suflet pe care o dezvăluie argumentul afinităţii are la bază supoziţia caracterului elementar al sufletului (***supra,*** 78 c—d, 80 b etc.). Aşadar singurele atribute care mijlocesc comparaţia între „suflet" şi ***harmonia 2*** corespund conceptelor vide din ultima parte a argumentului lui Socrate („divinul", „pieritorul" etc.).

2) Cu aceste restricţii, o analogie largă între conceptul platonic de Formă şi legea universală a armoniei ***(harmonia 2)*** poate fi totuşi acreditată. Dar Simmias nu atacă teoria sufletului din perspectiva afinităţii lui cu lumea Formelor (care este criticabilă), ci din perspectiva raportului trup/suflet. I se cere, în consecinţă, să arate că raporturile trup/suflet şi liră/armonie sînt similare ***ca raporturi*** şi nu în termenii lor izolaţi. Dar faţă de liră, conceptul de armonie nu va viza, pe parcursul demonstraţiei, decît materialitatea sunetelor ***(harmonia 1)***. Comparaţia între suflet şi armonie ar fi fost acceptabilă dacă, în loc să oblitereze diferenţa dintre ***harmonia 1*** şi ***harmonia 2,*** Simmias ar fi descris-o printr-o relaţie de felul celei stabilite de Socrate mai-nainte între suflet şi Forme.

[407] În text, *ei diischyrizoito*. Construit prin procedeul reducerii la absurd, contraargumentul lui Simmias ia forma vorbirii indirecte şi sugerează un interlocutor imaginar. Textul original constă dintr-un singur period condiţional, fără apodoză. Astfel, demonstraţia rămîne deschisă într-o întrebare la care va răspunde contraargumentul lui Cebes. Acesta preia, de asemenea, forma indirectă a discursului (cf. *infra*, 87 a şi n. 423).

[408] „Căci nu e chip": *oudemia mechane an eie*. Termenul *mechane*, care evocă un spaţiu artificial al capcanelor şi instrumentelor de război (cf. M. Detienne şi J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence*, Flammarion, Paris, 1974), pare a prelungi implicaţiile periferice ale problemei demonstrabilului (cf. *supra*, 85 c—d, pericolul navigaţiei etc.) din perspectiva unui semantism al minciunii şi aparenţei, dezvoltat de Socrate însuşi (*supra*). Astfel, sofismul din demonstraţia lui Simmias ricoşează împotriva argumentului criticat.

[409] Aşadar raţionamentul lui Simmias nu contrazice afirmaţia lui Socrate că sufletul stăpîneşte şi trupul se lasă stăpînit (Gallop), ci relaţia pe care a stabilit-o Socrate între tot ceea ce decurge din „divinitatea" (sau superioritatea) sufletului şi nemurirea lui. Presupunînd că „pieirea" armoniei se înregistrează prin simţuri, Simmias atribuie conceptului criticat (*i.e.* sufletul) o materialitate pe care Socrate nu i-o dăduse. El aduce astfel în discuţie problema ontologică a rezistenţei şi destructibilităţii sufletului, căreia Cebes îi va da o formă clară.

[410] „Să aibă de pătit": *pathein*. Pentru critica atribuirii predicatului *paschein* unui subiect ca *harmonia (2)*, cf. *supra*, n. 312. Aici se încheie obiecţia propriu-zisă. Prin intermediul aceleiaşi comparaţii cu *harmonia*, Simmias dezvoltă în continuare propria sa teorie despre suflet.

[411] Examinarea surselor teoriei care urmează este extrem de dificilă. S-a presupus, pe baza pluralului, că Simmias prezintă o doctrină a grupului din care venea, *i.e.* a pitagoreilor thebani, discipoli ai lui Philolaos. Împotriva acestei soluţii stau: 1) faptul că acest discurs se încheie la 86 d printr-un nou plural, de această dată la persoana a doua, care-l situează pe Simmias alături de Socrate şi îm-

potriva oponenţilor imaginari invocaţi aici; 2) faptul că Cebes, care era „colegul" său, are idei complet diferite despre suflet; 3) faptul că teoria lui Simmias prezintă un aspect eterogen, iar posibilele implicaţii pitagoreice nu conţin nimic ortodox; 4) presupunerea (Bluck, Hackforth, Gallop) că — în lipsa unor informaţii certe despre doctrina sufletului concepută de Philolaos şi despre cît de mult se poate datora în acest sens cunoştinţelor lui de medicină (cf. *infra*, n. 412) — întreaga evocare de la 61 e sq., legată de interdicţia sinuciderii, îndepărtează orice analogie între învăţăturile lui Philolaos şi ideea materialităţii sufletului. Sugestia că Simmias ar fi pe cale să exprime o teorie de şcoală ţine mai degrabă de ficţiunea literară decît de informaţia istorică. (Cf. J. Bernhardt, *Platon et le matérialisme ancien. La théorie de l'âme-harmonie dans la Philosophie de Platon*, Paris, Payot, 1971).

412 „Amestecul şi armonizarea": *krasis kai mixis* (cf. *Smp.*, 188 a):

1) Teoria sufletului-armonie era foarte răspîndită în lumea greacă, dar autorii nu discută despre originea ei (cf. Arist., *de An.*, 407 b—408 a 40; Lucr., III, 94—135). Varianta expusă de Simmias asociază în jurul conceptului de *harmonia* elemente de medicină arhaică, tratate într-o manieră liberă. Doctrina despre „amestecul" contrariilor în organism, care constituie cea mai apropiată dintre sursele probabile, îi aparţinea lui Alcmaion (cf. DK, *Alcmaion*, 134); dar la acest autor ea viza *stările* trupului — *i.e.* sănătate, boală etc. — şi nu *alcătuirea* lui. Pe de altă parte, ideea echilibrului în interiorul unei structuri cvaternare este în filosofia greacă un motiv foarte persistent, care, datorită conexiunilor mitice (patru vîrste, patru elemente etc.), s-a putut adapta permanent celor mai diverse doctrine (filosofia lui Euripide, teoria proporţiilor etc.), pierzîndu-şi treptat valoarea proprie. Ipoteza originii pitagoreice a sufletului-armonie, formulată de critica modernă pe baza rolului unic al conceptului de *harmonia* în pitagorism, pare să piardă din ce în ce mai mult teren (cf. C. Field., J. Tate, H. Cherniss), fără a se lăsa totuşi înlocuită. Pitagorismul înţelegea prin *harmonia* raportul între numere şi nu raportul între entităţi fizice; de asemenea, o reprezentare materială a sufletului, ca cea propusă aici de Simmias, este

cu desăvîrşire exclusă din cadrul său. Dar pitagorismul a cunoscut în sec. V—IV o difuziune care, fără îndoială, ştirbise integritatea doctrinei îndeajuns pentru ca principalele sale concepte să fie „decupate" în folosul altor teorii. Pentru Burnet, spusele lui Simmias ilustrează o adaptare a conceptului de *harmonia* la „opiniile şcolii siciliene de medicină, care avea la bază doctrina lui Empedocle despre cele patru «elemente», identificate cu «opuşii» — fierbinte şi rece, umed şi uscat". Desigur, o asemenea evoluţie nu se poate dovedi (Hackforth); totuşi atît popularitatea reprezentărilor sufletului-armonie cît şi enorma difuziune a conceptului de *harmonia* ne îndreptăţesc să presupunem că ipoteza este corectă, mai ales într-o formulare precaută ca aceasta: „Teoria lui Simmias ar putea fi o reinterpretare sau o *interpretare greşită* (s.n. *M.T.*), general răspîndită, a ceea ce fusese, la origine, o credinţă pitagoreică" (Bluck; cf. de asemenea Cornford şi Mondolfo). În vremea lui Platon ea se afla, oricum, pe buzele tuturor (Diogenes Laertius atribuie pînă şi eleaţilor o doctrină a sufletului-amestec, cf. IX, 29). Teoria prezentată aici este, probabil, una din variantele posibile.

2) Simmias o formulează în două enunţuri care au drept subiect trupul *(a)* şi sufletul *(b)*; se menţine astfel paralelismul din prima parte a discursului (86 b—c). Sensul oscilează permanent între un metaforism medical *[xynechomenon,* „îşi datorează coeziunea", *(a); krasin,* „amestec", *(b)]* şi unul muzical *[entetamenon,* „îşi datorează tensiunea", *(a); harmonian,* „armonie", *(b)* — cf. şi *infra, hotan chalasthei... e epitathei...,* „de cîte ori... provoacă... o tensiune sau o relaxare"]. O comparaţie ia naştere între liră şi trupul omenesc astfel încît acesta din urmă devine *tertium comparationis* în relaţia dintre suflet şi armonie. Cele patru elemente din care este alcătuit trupul se raportează aşadar la structura lirei şi nu la armonia însăşi, cum presupune Gallop. În opinia lui Gallop, metafora medicală a „contrariilor" ar face din armonie o rezultantă a componentelor materiale ale lirei şi nu una a „notelor muzicale". De aceea, el ajunge la concluzia că Simmias ar fi conceput sufletul ca pe o stare a trupului, care depindea de „combinaţia" *(krasis)* elementelor. Această lectură reutilizează pe cont propriu modelul lui Alcmaion. Pentru inter-

pretarea exactă a teoriei lui Simmias, două elemente ni se par esențiale:

I subordonarea sintactică din original a enunțului *(a)* (despre trup) față de enunțul *(b)* (despre suflet) transformă realizarea ideii verbale din *(a)* *(litt.* „în măsura în care este încordat..."') într-o condiție a conceptului de *harmonia* din *(b)*. Sensul general al frazei ar fi: „sufletul este armonie și există *ca urmare a faptului că* elementele corporale care intră în alcătuirea trupului omenesc au fost bine înstrunate și se încheagă bine laolaltă". Acesta pare să îndreptățească ipoteza lui Gallop. Dar

II definiția sufletului conține un element suplimentar în raport cu aceea a trupului: proporționalitatea. Aceasta este o condiție fundamentală cîtă vreme pieirea sufletului depinde de ea (cf. *infra, ametros,* „excesiv"). Exprimarea adverbială a noțiunii de proporție *(metrios,* „în potrivită proporție") arată că ea este cea care determină predicatul de existență al sufletului. Așadar trupul este un ansamblu de elemente fizice, iar sufletul este condiția (sau principiul) combinării lor și nu combinația însăși. Numai așa putem înțelege implicația de la 86 c despre caracterul lui totodată „divin" *(theios)* și „pieritor" *(olethros;* cf. n. 413). Pentru alte interpretări ale teoriei sufletului, cf. Gallop, *ad l.*

3) Adoptarea definiției ca formă de discurs este foarte importantă în context. Se înregistrează astfel prima încercare de a analiza și defini natura sufletului (Bernhardt, *apud* Loriaux). În partea a doua a discuției, această preocupare va juca același rol pe care l-au avut, în prima parte, definițiile lui funcționale *(i.e.* sufletul-gîndire).

4) Utilizarea raportului liră/armonie aruncă o nouă lumină asupra obiecției propriu-zise (85 e—86 b). Sub forma unui contraargument, Simmias a avansat, în realitate, premisele propriei sale teorii. Contraargumentul său este o falsă verificare a argumentului afinității, făcută dintr-un punct de vedere diferit *(i.e.* care adoptă premise diferite de premisa socratică a cunoașterii).

[413] Loriaux este de părere că *armonia* despre care vorbea Simmias ar fi „o combinație de forțe fizice, fără in-

tervenţie superioară". Dimpotrivă, singurul progres adevărat pe care îl aduce argumentul lui Simmias este ideea că acelaşi lucru poate fi totodată „divin" şi „pieritor" *(supra)*. Manifestarea unor îndoieli în privinţa nemuririi sufletului nu atacă aşadar nici unul din adevărurile stabilite în prima parte a demonstraţiei. După ce s-a acceptat că sufletul este divin, va trebui ca Socrate să demonstreze că el este şi indestructibil (cf. şi *infra*, n. 422).

414 „Făcut de mîini omeneşti": *en tois ton demiourgon ergois pasi.* „Sînt incluse probabil aici obiecte precum picturi, ţesături, construcţii, mobilă (cf. *R.*, 400 d 11—401 a 8), care prezintă o structură, dar care nu produc nimic analog cu muzica vreunui instrument" (Gallop). După cum s-a remarcat, termenul *harmonia* se apropie aici de sensul său etimologic („îmbinare", cf. *harmottein*, orig. „a potrivi", „a face să corespundă", „a îmbina" părţile unui întreg etc.).

415 „Focul sau putreziciunea" *(e katakauthei e katasapei)*: după cum ar fi vorba de cremaţie *(tephrosis)* sau de îngropăciune *(taphos)*. Grecia clasică le-a menţinut pe amîndouă.

416 „Primul": datorită proporţiei pe care o include, sufletul are o materialitate diferită de aceea a *„părţilor constitutive" (i.e.* adică de a trupului, *ta en toi somati)*

417 „Privind în felul lui pătrunzător" *(diablepsas)*: într-adevăr, textul nu pare să facă nici o aluzie la celebra tradiţie despre ochii exorbitaţi ai lui Socrate (cf. Loriaux, Gallop). — „Zîmbind" *(meidiasas)*: acest gest paradoxal — singurul schiţat de Socrate în momentele dificile ale unei argumentări (cf. *euporoteros*, „încurcat") — nu va lipsi niciodată în portretele sale ulterioare (cf. ocurenţele participiului *meidiasas* la Plutarh etc.).

418 „Au cîntat în ton": în text, *prosaidein.* Prin acest joc de cuvinte, Socrate viza faptul că discursul lui Simmias s-a întemeiat pe un exemplu muzical şi că acest gen de raţionamente este propriu pitagorismului.

419 „Mai înainte" — adică la 77 b. — „Obiecţie": *enklema,* cf. n. 386. Cebes reaminteşte problema generală (70 a—b) recapitulînd prima parte a demonstraţiei şi pregăteşte astfel argumentele nemuririi sufletului.

420 „Înainte de a intra": *elthein*. Cebes răspunde la metafora morţii-călătorie, utilizată de Socrate, cu o metaforă a naşterii-călătorie.

421 „Pe deplin convingător": în text, *hikanos apodedeichthai, (apodeiknynai,* „a demonstra"). Cebes nu exprimă acum punctul de vedere al omului comun, ca la 69 e—70 b (cf. n. 206). Vorbind despre pertinenţa demonstrativă a argumentelor *(hikanos,* „suficient", cf. *supra,* n. 298), el situează întreaga discuţie în sfera dialecticii, care este diferită de aceea a convingerii persuasive *(pistis).*

422 *Divinitatea* sufletului *(i.e.* atributele care decurg din preexistenţa lui) şi *indestructibilitatea* lui *(i.e.* atributele care decurg din nemurirea sufletului) sînt diferite. Atitudinea lui Simmias a fost radicală în această privinţă. Cebes în schimb porneşte de la premisa că superioritatea generală a sufletului (cf. *diapherein, litt.* „se deosebeşte", cu sensul „este superior") ar include şi un fel de „rezistenţă". El concepe această calitate sub două aspecte: a) „tărie" (cf. *ischyroteron,* „mai rezistent") şi b) „longevitate", cf. *polychronioteron (litt.* „care trăieşte mai mult timp"). Asocierea trăsăturilor a) şi b) se va dovedi însă mai importantă decît obiecţia propriu-zisă: ea îi va lăsa în esenţă lui Socrate sarcina de a transforma o calitate relativă într-una absolută *(anolethron,* „indestructibil" şi *athanaton,* „nemuritor", „etern"; cf. şi n. 646). Adevărata dificultate în argumentul nemuririi constă din precizarea unei relaţii între durata de viaţă a sufletului şi rezistenţa lui; cu ajutorul lui Cebes această problemă va fi ocolită. De asemenea Cebes nu arată în ce constă calitatea sufletului de a fi *ischyros* („puternic"). *Ischyne* înseamnă „forţă fizică". Transferat dintr-un vocabular competitiv şi eroic, acest cuvînt introduce un metaforism al luptei care va reveni în demonstraţia lui Socrate însuşi (cf. *infra,* 103 a şi n. 605).

423 Contraargumentul lui Cebes este conceput ca o verificare a raţionamentului lui Socrate prin intermediul contraargumentului lui Simmias. El constă din două părţi: refutarea primei obiecţii şi demonstraţia propriu-zisă. Prima parte, *i.e.* răspunsul lui Cebes către Simmias, ia forma unei confruntări între argumente care îşi vorbesc. Stilul indi-

rect larg care rezultă conferă discursului filosofic o autonomie comparabilă cu aceea a visului (60 e) sau a filosofiei (83 a) din secţiunile libere.

[424] Cu alte cuvinte, „ce anume te împiedică să i te alături lui Socrate în credinţa că sufletul este nemuritor?" Într-adevăr, din punctul de vedere al lui Simmias este suficient să admitem că superioritatea sufletului implică „tăria" lui *(ischyne)*, pentru ca punctul de vedere al lui Socrate să fie demonstrat (cf. *supra*, n. 421). Cebes va introduce o distincţie suplimentară.

[425] „Să dăinuie": *soizesthai (litt.* „să se salveze", „să supravieţuiască"). Cauzalitatea directă, stabilită prin intermediul acestui verb, între putere *(to asthenesteron,* „partea cea mai nerezistentă") şi longevitate *(to polychronesteron,* „partea cea mai durabilă") este simplă şi are un caracter empiric. Cebes va încerca să o substituie printr-o relaţie de adîncime (cf. *infra*, n. 432), disimulînd o altă dificultate (cf. n. 422). — „Cît şi cealaltă": cuvintele *en toutoi toi chronoi (litt.* „în tot acest timp") ni se par neclare în măsura în care răspunsul prezumtiv al lui Simmias ar trebui să ia în considerare ipoteza eternităţii sufletului. Este posibil însă ca această perspectivă limitată să se datoreze unei conformări la teza pe care o va susţine în continuare Cebes.

[426] Hackforth este, credem, îndreptăţit să vadă în aceste cuvinte, care atrag atenţia asupra teoriei lui Cebes, un indiciu al originalităţii ei.

[427] „(De) o imagine" *(eikonos tinos)*. Cu alte cuvinte, demonstraţia lui Cebes va lua şi ea forma unei analogii între patru termeni: raportul trup/suflet este comparat cu raportul veşmînt/ţesător (în care „ţesător" simbolizează „om"). Referindu-se însă la contraargumentul lui Simmias ca la o „imagine", Cebes îl preia totodată ca pe un discurs personificat. Propria sa demonstraţie este lăsată a) să „vorbească" singură (cf. *supra*, n. 407 şi 423) şi b) să pună în scenă, în stil indirect, o mică „dramă" între interlocutori imaginari (cf. *infra*, „l-ar întreba", „i s-ar răspunde" etc.).

[428] Împotriva opiniei lui Burnet, condiţia ca cel care posedă haina să o fi făcut el singur se va dovedi esenţială

(cf. şi n. 433 etc.). Această primă menţiune a ei nu este superfluă, aşa cum consideră Loriaux, deoarece aici Cebes stabileşte termenii demonstraţiei ulterioare.

[429] „Omul este cu mult mai durabil“ *(polychronioteron)*. În acest caz, *polychronios* („durabil“) ţine locul lui *ischys* („tare“) deoarece are un înţeles fizic: omul este mai *puternic* decît veşmîntul.

[430] Aici se încheie prima parte a contraargumentului lui Cebes. Ea a constat din exprimarea proporţiei trup/suflet = veşmînt/ţesător (= om) şi din reducerea la absurd a raţionamentului lui Simmias. Particularitatea exemplului lui Cebes constă în faptul că unul din cei patru termeni reprezintă sinteza termenilor care intră în raport. Astfel, Cebes poate conferi termenului „om“ atribute ale trupului *(ischyne,* „putere“, cf. n. 422), deşi, în proporţia dată, el corespunde, prin poziţie, sufletului.

[431] „A ţesut şi apoi a uzat“: *katatripsas kai hyphenamenos* (şi *infra): cf. supra,* n. 428. Compararea „tunicii“ cu trupul omenesc pare a fi o idee a cinicilor (cf. M. Gigante, „RAAN“, 1970, 33—40).

[432] Cebes încearcă să construiască un concept de „tărie“ *(ischyne)* diferit de acela al lui Simmias. Diferenţa rezidă într-o nouă raportare la noţiunea de durată (cf. *supra,* n. 422). Ea produce un efect pe care Gallop l-a numit „distincţia între clase şi membrii lor“. „Oamenii ca clasă durează mai mult decît hainele folosite permanent. Dar anumite haine durează mai mult decît anumiţi oameni şi chiar omul cu viaţa cea mai lungă va pieri înainte de haina terminată în ziua morţii sale. Se cere remarcat că oamenii şi hainele deopotrivă au o durată a vieţii finită şi că, de aceea, un membru al clasei care trăieşte mai mult poate pieri înaintea unui membru al clasei care trăieşte mai puţin“ (Gallop).

[433] Transferul de trăsături ce caracterizează raportul ţesător/veşmînt asupra raportului suflet/trup implică folosirea unui metaforism artizanal (*hyphainein,* „a coase“), aplicat adeseori de autorii greci diverselor aspecte ale naturii.

Dar teoria lui Cebes se deosebeşte de imaginea „tradiţională" (cf. Burnet etc.) a trupului-veşmînt prin aceea că: 1) „ţesătorul" ţine aici locul sufletului uman *(psyche)* şi nu al unui principiu vital nediferenţiat; 2) analogia între suflet şi ţesător are la bază ideea că sufletul „ţese" *singur* veşmîntul pe care îl poartă. În discurs, această imagine corespunde unui nou aspect al raportului trup-suflet (cf. *supra:* boală, detenţie, dominare etc.).

434 Un răspuns care, de data aceasta, i se adresează lui Socrate. Cf. *supra,* n. 423.

435 Raţionamentul lui Cebes presupune aşadar că, sub aparenţa continuităţii biologice, în viaţa unui om se succed mai multe trupuri; iar sufletul este funcţia care creează această aparenţă. Din perspectiva lui Cebes, imortalitatea nu va rezulta aşadar din confruntarea sufletului cu trupul, ci din confruntarea unui singur suflet cu infinitatea trupurilor.

436 „Trupul unui om curge" *(reoi).* Imaginea creată de verbul ***reisthai*** („a curge") a dat naştere ipotezei că Heraclit ar fi stat la originea acestei teorii (Burnet). Dar, aşa cum pe bună dreptate observă Hackforth şi Loriaux, există o diferenţă între faptul că Platon poate folosi terminologia lui Heraclit, a cărui concepţie o cunoştea prea bine, şi ipoteza că Heraclit însuşi s-ar fi referit vreodată la trupul omenesc ca la un caz particular în cadrul celebrei sale teorii a „fluxului". Cebes compune în faţa lui Socrate o doctrină despre suflet a cărei originalitate rezidă într-o anumită manieră de a combina elementele tradiţionale. Din această perspectivă, metafora curgerii, care este un instrument de transpoziţie în cadrul intertextului „trupul-veşmînt", are mai curînd un caracter ironic.

437 „Cu o ţesătură nouă". După cum remarcă Gallop, acesta este singurul punct şubred în analogia lui Cebes: pentru ca ea să fie exactă ar trebui ca „ţesătorul" să facă toată viaţa unul şi acelaşi „veşmînt".

438 Deşi lucrurile se petrec ca şi cînd moartea trupului ar provoca anihilarea totală a fiinţei, ca şi cînd sufletul ar fi subordonat în acest proces: întorcîndu-se iar îm-

potriva lui Simmias, noul raționament pare să facă o distincție între cauza aparentă și cauza profundă a morții.

[439] Noul pas în demonstrația lui Cebes scoate în evidență dificultatea unei confruntări între doctrina sa și doctrina lui Socrate. În concepția lui Cebes există, pe de o parte, o discontinuitate a trupului dincolo de continuitatea aparentă asigurată de suflet și, paralel cu ea, o continuitate a sufletului care depășește discontinuitatea trupurilor succesive. Dar în acest caz, dacă un suflet poate trăi de mai multe ori, moartea nu mai este limita vieților sale. Se ridică pe de altă parte o întrebare în privința cauzei care face ca sufletul să înceapă, la un moment dat, să țeasă un *alt* veșmînt.

[440] „Oboseala" *(to ponein)* se poate descrie ca funcție a relației trup/suflet și variază odată cu numărul de trupuri. Admițînd că acest număr crește la infinit, un singur suflet ar fi capabil să parcurgă totalitatea trupurilor numai dacă rezistența sa ar scădea de asemenea la infinit. Transformarea argumentului despre nemurire într-un argument „ontologic" despre rezistența sufletului are, credem, implicații logico-matematice și vizează problema limitei într-o progresie care tinde spre infinit.

[441] S-au adoptat două soluții pentru traducerea termenului *dialysis* („desfacere"): a) despărțire — *i.e.* (a sufletului) de trup și b) disoluție — *i.e.* a trupului. Optăm pentru sensul a) deoarece cauza reală a „epuizării" sufletului, aceea care îi aduce pieirea definitivă *(olethron)*, nu este moartea (*i.e.* descompunerea) trupului (cf. n. 439), ci intrările și ieșirile succesive ale sufletului din trup, care „sînt asemeni unor traume" (Gallop).

[442] „S-o perceapă" *(aisthesthai):* adică s-o anticipeze. Pentru ca cineva să aibă această putere, ar trebui să păstreze conștiința stadiilor anterioare ale sufletului său și să-i poată urmări declinul.

[443] „Indestructibil și nemuritor" *(anolethron kai athanaton)*; cf. *infra*, 95 b—c etc. Simmias lasă să se înțeleagă că *olethros* ar desemna moartea reală și definitivă a sufletului, spre deosebire de *thanatos*, care este moartea în sensul obișnuit. Socrate va prelua distincția dintre *anolethros*

şi *athanatos* şi o va interpreta în cadrul argumentului final. Pentru Hackforth, aici nu se manifestă încă o distincţie între *anolethros* şi *athanatos*. Punctul de vedere contrar este susţinut de O'Brien („CQ", 1968, 97) şi de Gallop. Cf. şi n. 521.

444 Această concluzie readuce discuţia în stadiul în care se afla înainte de argumentul afinităţii. Dar teama pe care o invocă acum Cebes nu mai este aceea a „copilului" sau a „omului comun".

445 Dezbaterea ulterioară va sta într-adevăr sub semnul unei incertitudini (cf. *L. pr.*). Profunzimea acestei transformări se reflectă printr-o serie de elemente dramatice care estompează limita între partea întîi şi partea a doua a demonstraţiei (*i.e.* 78 b), mutînd jumătatea dialogului aici.

446 „Nu comporta o soluţie certă" *(ta pragmata apista)*. Neliniştea auditoriului nu a fost provocată de cele două contraargumente, ci de observaţiile cu caracter teoretic din preambulul contraargumentului lui Simmias. Dacă imortalitatea face parte din categoria indemonstrabilului, *i.e.* a problemelor care nu comportă o soluţie certă *(ta apista)*, atunci nici un argument nu poate produce o convingere absolută în privinţa ei. Este concluzia la care va ajunge Socrate însuşi (107 b). De aceea preliminariile discursului său despre metodă vizează situarea corectă a cunoscătorului în raport cu *natura* obiectului cunoscut.

447 Intervenţia lui Echecrates răstoarnă perspectiva spaţială a naraţiunii: întrebarea din gîndul său nu i se adresa lui Phaidon, ci lui Socrate însuşi, ca şi cum Echecrates ar fi fost unul din asistenţi. Această complexitate contribuie în cel mai înalt grad la delimitarea celor două „jumătăţi" ale dialogului. Remarcăm totodată frecvenţa neobişnuită a termenilor din familia lui *peithein* („a convinge"), într-un pasaj în care demonstrabilitatea însăşi este în joc (cf. şi *supra*, n. 101).

448 Dacă această deducţie este menită să aducă aminte că Echecrates însuşi era pitagoreu, ca şi Simmias şi Cebes, şi să contribuie la „unificarea" celor două scene ale naraţiunii (cf. *L. pr.*), în schimb ea nu ţine seama de faptul că teoria sufletului-liră, aşa cum a expus-o Simmias, nu

avea multe în comun cu pitagorismul (cf. *supra*, n. 411, 412). Ca de obicei, Platon își tratează „sursele" cu cea mai mare libertate.

449 „Și-a pierdut curajul" *(egeneto achthomenos)*. În situația lui Socrate, o întrebare despre *curajul* de a continua această demonstrație atrage în mod inevitabil o altă întrebare, care vizează *curajul* lui în fața morții.

450 „Cît îți stă ție în putință mai exact": în text, *hos dynasai akribestata*. Ca și la început, Echecrates se arată exigent în primul rînd cu acuratețea relatării (cf. *supra*, n. 4). Dar discuția între Socrate și discipolii săi a ajuns la un moment critic: Socrate va încerca să imite printr-un argument revelația sa interioară (*i.e.* nemurirea sufletului). Platon însuși refuza să creadă că adevărul suprem ar putea fi cuprins în cuvinte. Reproducerea „exactă" a spuselor lui Socrate de aici încolo este echivalentă cu transformarea lor într-o doctrină de felul celor care golesc cuvîntul filosofic de sensul lui viu. Cu cît Phaidon s-ar arăta mai „exact" în forma discursului, cu atît mai de nepătruns ar rămîne convingerea însăși a lui Socrate.

451 Epoca homerică și epoca arhaică au impus societății grecești o delimitare foarte strictă a claselor de vîrstă și un anumit ceremonial al formelor de „respect" pe care tinerii îl datorau bătrînilor. Este a doua oară cînd Phaidon face o apreciere la adresa lui Socrate. Cf. *supra*, 58 e—59 a.

452 În acest pasaj se confruntă metaforismul medical (*iasato*, „să ne găsească leacul", *supra*), legat, aici, de tema filosofului-tămăduitor (cf. epitetul „descîntător", la 77 e—78 a) și metaforismul militar (*pepheugotas*, „eram ca niște înfrînți" etc.), care îl prezintă pe Socrate într-o postură de „comandant" (spre deosebire de aceea de „victimă" sau de „vînat", în care a apărut la 63 c — cf. n. 98). Metaforismul agresivității războinice pregătește cel de-al patrulea argument.

453 „Pe un scăunel" *(epi hamaizelou tinos, scilic. diphrou*, Loriaux). Acest nou element de „scenografie" continuă ultima imagine din introducerea dialogului (cf. n. 45).

454 Acest pasaj a prilejuit o controversă pe tema vîrstei pe care ar fi avut-o Phaidon la data morții lui Socrate (399). Urmăm, în această privință, interpretarea lui Robin: Socrate glumea pe socoteala obiceiului lui Phaidon de a purta părul lung, deoarece acesta depășise, probabil, vîrsta la care atenienii și-l lăsau astfel.

455 „Să-ți tai pletele": *apokerei*. Tăierea părului era un semn de doliu (cf. A., *Ch.*, 7; *Il.*, XXIII, 141; S., *El.*, 449 etc.).

456 Așadar motivul „doliului", la care s-a făcut aluzie mai sus, are funcția de a identifica destinul lui Socrate cu destinul argumentului său: dacă acesta din urmă va fi salvat, nici un semn de jale nu trebuie să însoțească moartea lui Socrate. Imaginea „argumentului viu" ilustrează concepția lui Platon despre dialectică.

457 Neputînd să-și recapete, de la spartani, cetatea Thyrea, argienii ar fi jurat să nu mai poarte părul lung pînă ce o nouă încercare nu va fi fost încununată de succes. Cf. Hdt., I, 82.

458 Adică pe Simmias și pe Cebes (Gallop), și nu contra-argumentele lor, pe de-o parte, și misologia, pe de altă parte (Dorter).

459 O nouă aluzie la faptul că Socrate va muri la apusul soarelui (cf. *supra*, 61 e) întărește unitatea dramatică a dialogului.

460 Atacat de un crab uriaș, în timp ce se lupta cu Hydra din Lerna, Heracles îl chemase în ajutor pe nepotul său Iolaos. Întreținîndu-l pe Socrate în acești termeni, Phaidon întărește totodată metaforismul luptei și al atacului.

461 Pasajul 88 e—91 e deschide o discuție în care se va urmări stabilirea premiselor metodologice ale ultimului argument (cf. *L. pr.*). Socrate încearcă să-și convingă interlocutorii în privința faptului că șubrezenia sau inconsistența unui raționament nu pot fi extinse asupra adevărului însuși. În acest scop el creează conceptul de *misologia* („ură față de argumente") după un model existent:

misanthropia („ură față de oameni"). Mecanismul lor comun va fi descris în continuare.

462 Gallop remarcă faptul că Socrate susținuse, nu cu mult înainte, că răul suprem *(eschaton)* ar fi să consideri lumea sensibilă drept adevărată (83 b—c), dar arată că, luate în sens larg, aceste propoziții nu se exclud.

463 „Şi apoi iarăși invers"; în text, *kai authis heteron*. Înțelegerea acestor cuvinte depinde de sensul gramatical conferit termenului *heteron*. Dacă el este complement (Olympiodoros, Dirlmeier, Hackforth etc.), putem considera că Socrate vorbește despre o a doua persoană, care ar provoca repetarea deziluziei. Dimpotrivă, dacă *heteron* este atributul complementului *touto* (Loriaux, pe urmele lui Robin; cf. și Casini etc.), înseamnă că Socrate are în minte posibilitatea ca aceeași persoană să fie subiectul unei permanente oscilări între iluzie și deziluzie. Deși demonstrația lui Loriaux în favoarea ultimei soluții este corectă (ea se bazează pe analogia între acest pasaj și ceea ce i se întîmplă „misologului" la 90 b), textul ni se pare în continuare neclar. Este posibil ca Platon să fi recurs în mod intenționat la o exprimare ambiguă.

464 „Nu este frumos", *litt.* „nu se cuvine", „este impropriu" (*aischron* — cf. X., *Mem., III*, 8, 7, *apud* Loriaux). Cf. *supra, proskrouon* („dezamăgiri"), și *infra, aneu technes* („fără să știe nimic"): punînd mizantropia pe seama unei „decepții", Socrate pregătește o critică destul de indulgentă — după cum s-a remarcat — a misologiei însăși. La baza erorii descrise astfel nu stă însă naivitatea, ci o lipsă de metodă care atrage, în cazul mizantropului, inadecvarea la situație, iar în cazul misologului, falsa interpretare a adevărului.

465 În text, *aneu technes* (cf. și *supra*, 89 d) *tes peri tanthropeia* (*litt.* „fără metodă în ceea ce privește natura relațiilor dintre oameni"). Stabilirea unui raport între metoda de cercetare și natura problemei cercetate este esențială pentru discuția care urmează. Termenul *techne*, prin care Platon viza abordarea științifică (sau metodică) a unei probleme, apare de multe ori în cursul acestui pasaj.

466 Prin folosirea categoriilor „mare“ şi „mic“, acest exemplu face tranziţia între primul argument din partea întîi a demonstraţiei (argumentul contrariilor: 70 c—72 a) şi ultimul argument din partea a doua a demonstraţiei (argumentul indestructibilităţii: 102 b—107 a).

467 Explicaţia „tu m-ai atras...“ etc. pare destul de obscură. În opinia noastră, Socrate voia să îndepărteze eventuala concluzie că această „asemănare“ (*homoiosis*) ar putea să rezide în raportul cantitativ („majoritate“ / „minoritate“). Pentru Socrate, principiul după care valoarea comună medie ar fi reprezentată de majoritatea membrilor unei clase, iar valoarea specifică excepţională, numai de cîţiva, este aplicabil la oameni, dar nu neapărat la raţionamente. Asemănarea dintre oameni şi raţionamente nu stă aşadar în faptul că există un anumit număr de oameni obişnuiţi şi de raţionamente contestabile sau false, ci în felul incorect (cf. *aneu technes*) al misantropului, respectiv al misologului, de a se raporta la existenţa lor. Faptul că un argument admite obiecţii nu dovedeşte că şi concluzia lui admite mai multe soluţii (de pildă, mediocritatea unui om nu dovedeşte mediocritatea generală a oamenilor; ca dovadă, am putea adăuga, există oameni răi sau oameni buni, după cum există argumente corecte — cf. *infra*, 100 a etc.).

468 În partea a doua a comparaţiei sale, Platon acuză de „misologie“ o categorie de filosofi pe care, ca şi în alte lucrări, îi numeşte *antilogikoi* (*i.e.* „cei care argumentează *pro* şi *contra* unei teze“). În înţelesul strict al cuvîntului, aceştia ar trebui să fie sofiştii, care stăpîneau arta de a demonstra contrariul oricărei afirmaţii mai-nainte acceptate. Se pare că Protagoras, în opinia căruia existau doi *logoi* contradictorii în legătură cu orice (DL, IX, 51), ar fi oferit pentru prima dată exemplul unor astfel de exerciţii. Ele se numeau *antilogiai*. Sub un titlu asemănător (*Dissoi logoi*, „Raţionamente duble“), ne-a parvenit un celebru tratat de sofistică de la sfîrşitul secolului cinci, al cărui autor (necunoscut) încearcă să demonstreze, pe rînd, că binele şi răul, dreptul şi nedreptatea etc. sînt identice, apoi că sînt diferite. Începînd cu jumătatea secolului cinci, lumea greacă a fost invadată de sofişti itineranţi dispuşi să ini-

ţieze în această uimitoare artă pe oricine ar fi putut să-i plătească. Platon se arată de obicei mult mai vehement la adresa lor. Aici însă este vorba în primul rînd de prezentarea sofiştilor ca *misologikoi* şi abia în mod secundar ca *antilogikoi*. R. Robinson a încercat să delimiteze două noţiuni pe care Platon le opunea în mod constant dialecticii: antilogia, sau plăcerea de a susţine întotdeauna argumentul contrar, şi eristica, sau încercarea de a repurta o victorie asupra interlocutorului (*Plato's Earlier Dialectic*[2], 89 — *apud* Hackforth). În cazul de faţă, această distincţie nu poate fi aplicată deoarece, departe de a se limita la o anumită categorie de sofişti, Socrate va lua imediat în discuţie şi pe „fizicienii" vremii sale, extinzînd metoda antilogică asupra ontologiei însăşi. (Despre fizicieni ca *antilogikoi*, cf. M. Guéroult, *apud* Loriaux).

[469] „Nici între realităţi" *(ton pragmaton)* / „nici între raţionamente" *(ton logon)*: Socrate face o distincţie pe care în continuare o va abandona (*infra* şi n. 473). — „Necorupt": prin *hygies* (*litt.* „sănătos"), auditoriul este din nou introdus în universul „bolii" şi al „sănătăţii".

[470] „Să fluctueze": în text, *strephetai*. Această critică pare să ascundă o aluzie la motivul fluxului universal, impus de Heraclit. Ea arată că, mai mult decît un „gen" retoric, antilogia simboliza, pentru Platon, o anumită manieră de a gîndi, ilustrată în egală măsură de cei care se preocupă de forma discursului şi de cei care analizează procesele fizice din univers.

[471] Euripos: strîmtoare între Eubeea şi Beoţia. După cum ne informează autorii antici, curenţii se schimbau cu o viteză uluitoare în această zonă (Str. IX, 28 etc.).

[472] Astfel exprimat, reproşul pentru lipsa unei metode ştiinţifice pare să explice în adîncime sensul metaforei „schimbului" între „monezi" *(nomismata)* şi a „monezii adevărate" *(orthon nomisma)* de la 69 a—b (cf. şi *supra*, n. 191). Ideea că raţionamentele *(logoi)* sînt forme de adaptare la natura unei probleme, reflectînd perspective diferite în abordarea ei, şi că, sub aparenta lor fluctuaţie, adevărul însuşi este întotdeauna acelaşi pare să se datoreze

intuiţiei a ceea ce, folosind o expresie modernă, am putea numi *transformări* în cadrul unui sistem de relaţii.

[473] „În cuprinsul realităţii" *(ton onton)*. Se sugerează aici că, dincolo de statutul lor logic, raţionamentele au o existenţă substanţială, în virtutea căreia pot sta printre lucruri. Această idee contrazice distincţia făcută la 90 c între „realităţi" *(pragmata)* şi „raţionamente" (*logoi;* cf. *supra,* n. 469). Suprapunerea sensului ontologic peste sensul epistemologic în cadrul „existentului" *(to on)* atestă influenţa lui Parmenide şi, în general, componenta eleată în formaţia lui Platon.

[474] „Sănătatea" percepţiei corespunde, aşadar, „sănătăţii" realului (*supra,* 90 c şi n. 469, final). Prin acest metaforism, imaginea „bolii", predominantă în raportul sufletului cu trupul, este completată cu o imagine a „sănătăţii", ce caracterizează relaţia de cunoaştere (*i.e.* raportul între suflet şi filosofie).

[475] Aristotel va prelua aceste idei în teoria sa despre cele două feluri de retorică: retorica persuasiunii psihologice şi morale, care foloseşte argumente subiective, şi retorica adevărului, bazată pe demonstraţia logică *(Rh.,* I şi II, 18—26).

[476] Aceste cuvinte reflectă o anumită conştiinţă a faptului că pericolul sofist era latent în însăşi metoda lui Socrate (cf. Hackforth şi trimiterile sale la F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge,* 190 etc.). Ele se pot interpreta în sensul că adevăratul dialectician urmăreşte în primul rînd să se convingă pe sine cu *ajutorul* celorlalţi, *i.e.* prin intermediul dezbaterii, şi numai în mod secundar să-i convingă, odată ce adevărul a fost stabilit. Dacă nu ar fi aşa, promisiunea lui Socrate de a-şi pleda cazul mai convingător decît în faţa tribunalului heliastic (63 b etc.) şi-ar pierde înţelesul.

[477] Cf. *supra,* n. 114: este pentru a doua oară cînd Platon lasă să se înţeleagă că atitudinea filosofului în faţa morţii, aşa cum o zugrăveşte acest dialog, este în primul rînd inspirată de o paradigmă eroică a culturii tradiţionale (*supra,* 64 a). Pe de altă parte, Socrate mărturiseşte

aici o îndoială — nu în ceea ce privește convingerea lui personală, ci mai degrabă în legătură cu demonstrabilitatea nemuririi.

[478] Și anume, fiind gata să primesc orice obiecție întemeiată, chiar dacă ar fi ca ea să-mi clatine convingerea. Acceptarea acestui risc conferă o mare frumusețe dezbaterii care va urma.

[479] „Ca o albină" *(hosper melitta)*... „acul" *(to kentron)*. Albinele au fost invocate și la 82 a—b, ca paradigmă a societății omenești. Aici se face apel la cu totul alt aspect al simbolismului lor. Pasajul este de obicei apropiat de un fragment al poetului Eupolis (94 Kock), în care se vorbește despre elocința lui Pericle (Archer-Hind, Wohlrab, Burnet etc.). Nu împărtășim însă concluziile lui Loriaux în ceea ce privește caracterul lui peiorativ. Încheind prima parte a discursului despre metodă cu o expresie — probabil proverbială — despre înțepătura albinei, Socrate pune în joc un întreg metaforism esoteric. În tradiția greacă, albinele reprezintă virtuțile și puritatea spiritului. Ele se asociază în mod special cu Muzele (cf. Ar., *Ec.*, 974; Athen., 14, 633 a), pe care uneori le substituiau (Varro, III, 16, 7 etc.). Ființele inspirate, precum preotesele anumitor zei (ale Artemidei din Efes, de pildă: Pi., *Fr.*, *123*) sau poeții, puteau primi epitetul de *melittai* (Sofocle — „albina atică" etc.). Pentru Platon, albinele erau fără îndoială divine (*Ion*, 534 b). Această idee, pe care o va împărtăși, de asemenea, Aristotel (G. C., III. 20), preia, credem, elementele unui simbolism pe care motivul albinei trebuie să-l fi cunoscut în cadrul doctrinelor esoterice, de vreme ce, conform tradiției, albina putea să întruchipeze sufletul (*Schol. E. Hipp.*, 77). Atît prescripțiile alimentare de tip pitagoreic legate de viața albinelor — precum interdicția de a mînca fasole și carne (Plin., IX, 12) — cît și relația mitică dintre albine și zeii cultelor esoterice (Demetra, Dionysos) îndreptățesc această ipoteză. Albinele se caracterizează printr-o serie de atribute care le scot din rîndul viețuitoarelor obișnuite: se nasc prin palingeneză, nu au sînge, nu respiră etc. Ele produc hrana sacră care se administra copiilor prodigioși ai Olimpului (Zeus, Dionysos); există, printre numeroasele ipostaze ale părintelui olimpian, un Zeus Melissaios. Simbolismul albinei este legat, de asemenea, de

funcţia profetică a lui Apollon: Pythia era uneori numită „albina delfică" etc. Toate aceste trăsături unesc motivul întruchipării lui Socrate, *după moarte*, în albină cu motivul întruchipării sale, în *pragul morţii*, în lebădă (cf. *supra*, 84 e sq. şi *L. pr.*). Albina în chip de suflet, albina în chip de preoteasă a lui Apollon etc. erau prea cunoscute şi întregul metaforism este aici prea coerent, pentru ca expresia *hosper melitta to kentron* să aibă într-adevăr o semnificaţie peiorativă. Înţepătura albinei simboliza în mod curent durerile dragostei (Theoc., *Ep.* 19 etc.). Dar, ca de obicei, Platon dă o interpretare cu totul specială motivului erotic: încercările trupului de „a bate" sufletul în cuie *(prosperonein)*, fixîndu-l de lumea sensibilă (*supra*, 81 c, 83 d şi n. 379), se cer cîntărite şi măsurate cu această „înţepătură" a sufletului, care va trezi în discipolii lui Socrate neliniştea unei alte lumi.

480 Înainte de a respinge obiecţia lui Simmias (92 a—95 a), Socrate face rezumatul ambelor teorii (91 c—91 d). Din perspectiva sa (şi spre deosebire de aceea a interlocutorilor), contraargumentul lui Cebes continuă contraargumentul lui Simmias; respingerea lor va apărea astfel ca un progres către argumentul final.

481 „Fiind prin esenţa lui o armonie". Expresia *en harmonias eidei ousa* nu arată aici că ar fi vorba despre un anumit fel *(eidos)* de armonie, ci despre armonia în general. Socrate cuprinde, în această formulă întreaga teorie expusă de Simmias (cf. şi Loriaux).

482 Socrate face aici pentru prima oară, în termenii lui Cebes, o distincţie secundară în cadrul conceptului de „moarte": a) „moartea adevărată", adică pieirea sufletului sau a principiului vital *(psyches olethros)* şi b) moartea aparentă sau ceea ce oamenii iau în general drept moarte, şi anume starea trupului care a fost nimicit *(soma apollymenon)*. Desigur, nu poate fi vorba nici în primul, nici în cel de-al doilea caz de noi definiţii ontologice ale morţii, care ar fi contradictorii faţă de principiul iniţial stabilit (*i.e.* moartea este separarea *(apallage)* sufletului de trup, 64 c; pentru respingerea ideii că a) ar constitui o a doua definiţie a morţii (O'Brien), cf. Gallop *ad l.* Pasajele nu pot sta alături tocmai pentru că aici Socrate nu-şi propune

din nou să stabilească vreo definiţie, ci încearcă să se raporteze corect la doctrina lui Cebes. Nu este însă mai puţin adevărat că enunţurile a) şi b) scot în evidenţă un element care va juca un rol foarte important în cadrul ultimului argument: distincţia dintre „indestructibil“ *(anolethron)* şi „nemuritor“ *(athanaton)*. Remarcăm totodată că, pentru a-şi apropria termenii argumentului lui Cebes, Socrate traduce predicatul „a muri“ în propriul său sistem interpretativ, aplicîndu-i procedeul de răsturnare, care a avut un efect similar la 68 b sq, asupra predicatelor „a fi curajos“ şi „a fi înţelept“ (cf. şi n. 184).

483 „Înainte de a intra în temniţa trupului“. În text, *prin en toi somati endethenai.* Exprimarea lui Socrate vizează aici motivul orfico-pitagoreic al trupului-mormînt. Folosirea verbului *endeisthai* („a încătuşa“) modifică însă această imagine tradiţională din perspectiva temei socratice a filosofului închis, expusă la începutul dialogului (cf. n. 85).

484 Şi anume la 72 d şi la 77 c: acest răspuns se referă la argumentul contrariilor şi la argumentul reminiscenţei, care au fost în egală măsură acceptate. Mai tîrziu însă (92 c sqq.) numai cel de-al doilea va fi menţionat. Rezumatul concluziilor este făcut, de această dată, de Socrate însuşi.

485 „Din Theba“: cf. n. 36. Socrate face o nouă aluzie la faptul că interlocutorii săi primiseră o educaţie pitagoreică. Acest gen de remarci continuă la 92 c, 95 a.

486 „Realitate compusă“ *(syntheton pragma)* / „din conjuncţia tensiunilor corporale“ *(ek ton kata to soma entetamenon)*. Reluînd una din expresiile folosite de Simmias însuşi (*hosper entetamenou*, 86 b, cf. şi n. 411, 2), Socrate face un al doilea rezumat, complet diferit de primul (cf. 91 d şi n. 481), al doctrinei sufletului-armonie. După cum s-a remarcat, termenii săi insistă asupra materialismului latent în concepţia lui Simmias. Opiniile sînt împărţite între a accepta interpretarea lui Socrate (Loriaux) sau a o îndepărta ca exagerată (Hackforth). Este adevărat că Socrate dezvoltă aici una din consecinţele posibile ale teoriei sufletului-armonie şi că „responsabilitatea transformă-

rii cade, de fapt, asupra lui Simmias însuşi" (Loriaux), dar acest fel de a pune problema ni se pare prea liber. Scopul lui Socrate este să arate că noţiunea de *harmonia* posedă trăsături care o fac incompatibilă cu conceptul de *psyche*. În consecinţă, el accentuează un singur aspect al teoriei lui Simmias, şi anume pe acela care îl poate interesa în acest scop. Noţiunea de „echilibru", de pildă (86 c; cf. n. 411, 412), lipseşte cu desăvîrşire din prezentarea lui. Or, dacă Socrate nu ar fi dezvoltat ideea că sufletul este un acord material, ci, să spunem, ideea că sufletul este un acord perfect, o stare de echilibru, fără îndoială cursul discuţiei ar fi fost altul.

487 Respingerea contraargumentului lui Simmias se desfăşoară în trei etape; fiecare din ele va folosi metoda reducerii la absurd. Prima etapă (92 a—e) constă din confruntarea consecinţelor care rezultă din ideea preexistenţei sufletului cu cele care rezultă din teoria sufletului-armonie. Raţionamentul lui Socrate are la bază presupoziţia că sufletul ar fi, spre deosebire de armonie, *monoeides* („simplu", „elementar"; cf. *supra,* 80 b). Opoziţia simplu / compus reia o secvenţă din cadrul argumentului afinităţii (78 b—c).

488 „Ca aceea dată în analogia ta". Începînd cu stabilirea formei textului, aceste cuvinte ridică o serie de dificultăţi. Lecţiunea manuscrisă *ho [= Ac.] apeikazeis* (B, Y) a fost preferată, printre alţii, de Archer-Hind, Verdenius şi Loriaux pe baza faptului că ea ar sugera traducerea cea mai clară: „(căci armonia nu este deloc) aşa cum îţi închipui tu" *(a)*. Lecţiunea mai dificilă *hoi* [= *D.*] *apeikazeis* (2 B, T, W), *litt.* „(că armonia nu este) ca aceea cu care o compari" *(b)* prezintă dezavantajul de a răsturna termenii în cadrul teoriei la care se referea Socrate: „dacă vrem să fim riguroşi, Simmias nu a comparat armonia cu nici o altă realitate; sufletul este cel pe care l-a comparat cu o armonie" (Loriaux). Dar libertatea răsturnării acestor termeni nu este mai gravă decît eroarea de a-i atribui lui Simmias un mod de a-şi „închipui" *(eikazein)* armonia diferit de cel pe care l-a prezentat textul; lucru care s-ar întîmpla în cazul adoptării soluţiei *(a)*, deoarece, „dacă se poate spune despre Simmias că şi-a «reprezentat» o armo-

nie ca avînd o natură proprie, este doar ca ceva gata să piară înaintea elementelor componente şi Socrate nu pune în discuţie acest aspect" (Gallop). Traducerea prezentă adoptă lecţiunea *(b)*.

[489] „Sunetele încă nearmonizate" (*i.e.* neacordate: *kai hoi phthongoi eti anarmostoi*). *Phthongos* înseamnă sunet articulat (*Il.*, V, 234), adeseori muzical (E, *El.*, 716; Pl., *Lg.*, 812 d etc.). Socrate îl foloseşte aici, credem, cu sensul de „sunet simplu", pentru a-l opune armoniei — care, în teoria muzicală a grecilor, constituia de asemenea un singur sunet, dar unul compus: în cadrul celor trei *harmoniai* („acorduri perfecte", cf. *supra*, n. 405). îmbinarea sunetelor *(synthesis phthongon)* este de aşa natură încît, odată realizată, auzul nu o mai poate analiza. Cf. Arist., *Pr.*, XIX, 38; Boëthius, *Instit. mus.*, I, 3 etc.

[490] „Prinde fiinţă *(xynistatai)* cea din urmă" / „piere *(apollytai)* cea dintîi". Acesta este primul loc în care ideea solidarităţii între destinul înainte de naştere şi destinul după moarte al sufletului — şi, în mod corespunzător, între prima şi cea de-a doua parte a demonstraţiei — se impune într-adevăr. Pentru sugerarea modului în care Simmias ar fi putut să „răspundă" acestei obiecţii (dar împotriva căruia Socrate ar fi găsit, de asemenea, un argument), cf. Gallop, pp. 156—157.

[491] „Cum se va armoniza" *(pos xynaisetai)*, „discordanţă" *(xynoidoi einai)*, „faci afirmaţii discordante" *(soi ou xynoidos)*. Glumind din nou pe socoteala lui Simmias şi a pitagorismului (*supra*, 92 a şi n. 485), Socrate ocoleşte în mod intenţionat jocul de cuvinte: el exprimă opoziţia între „armonie" şi „discordanţă" printr-o pereche de termeni diferită de cea care va apărea pe parcursul demonstraţiei *(harmonia / anarmostia)*.

[492] Acest raţionament se încheie cu o verificare bazată exclusiv pe argumentul reminiscenţei. Ea nu ar fi fost necesară, odată ce s-a stabilit, prin opoziţia simplu/compus, că teoria sufletului-armonie nu admite „consecinţele" teoriei preexistenţei. Dar examenul reminiscenţei îi oferea lui Platon posibilitatea de a arăta pe ce anume se întemeiază un demers demonstrativ corect (cf. *infra*, 99 d sq. etc.) şi

de a face astfel din întregul discurs 91 e—95 a un exemplu „viu" al teoriei despre metodă *(infra)*. În ciuda eterogenității segmentelor constitutive, întregul pasaj dinaintea argumentului final are în primul rînd un caracter metodologic.

[493] Această exprimare dă de înțeles că, dacă ar fi să vorbim despre metodă științifică în lumea greacă, nu am recunoaște-o decît în anumite construcții ale geometriei. Că aceasta era într-adevăr convingerea lui Platon, se poate vedea chiar din aspectul „geometric" al tuturor demonstrațiilor sale, în perioada premergătoare lui *Timaios*. Pentru respingerea ipotezei că, în *Phaidon*, o imagine geometrică a lumii „ar fi substituită" printr-una aritmetică (K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies)*, cf. Bluck, *App.*, VIII.

[494] Aceste observații pregătesc descrierea unui model al cunoașterii științifice *dia hypotheseos* (*i.e.* prin postularea unei propoziții fundamentale; cf. *infra*, 101 d (n. 590) și *L. pr.*), pe care Socrate însuși îl va constitui la 99 d sqq. Confruntarea lui cu modelele în uz prilejuiește o revenire la tema „opiniei" *(dokei*, cf. *doxa)* și a „mulțimii". Indiferent dacă sintagma „pe placul oamenilor celor mulți" *(tois pollois dokei anthropois)* vizează (Dirlmeier, Hackforth, Verdenius) sau nu (Wohlrab, Robin, Casini) o realitate istorică — *i.e.* gradul de răspîndire a teoriei sufletului-armonie printre contemporanii lui Platon — adevăratul ei scop este să reafirme opinia mulțimii în contrast cu metoda filosofului.

[495] a) „Din simple verosimilități" *(dia ton eikoton)*, b) „pe temeiul unei ipoteze" *(di'hypotheseos)*. Aceste expresii descriu două modele ale cunoașterii: a) pe acela al mulțimii, sau al falșilor filosofi, care se întemeiază pe probabilități *(eikota)* și nu pe certitudini; și b) pe acela al lui Socrate, caracterizat prin coerență teoretică. Termenul „ipoteză" nu are înțelesul lui modern; el se referă aici la o „propoziție fundamentală" al cărei adevăr a fost admis și pe baza căreia se construiește demonstrația propriu-zisă (cf. *infra*, n. 590 și *L. pr.*). Pentru sensurile pe care le poate avea noțiunea de *hypothesis* la Platon, cf. *Loriaux*.

496 Aşadar postulatul existenţei Formelor constituie o „propoziţie fundamentală“ *(hypothesis)* pentru argumentul reminiscenţei (cf. *supra,* n. 277). Nu este singura problemă care se întemeiază pe acest postulat (*infra,* 100 a—b).

497 „Care poartă numele de «fiinţă»“; în text, *echousa ten eponymian ten tou ho estin;* cf. *supra,* 75 d şi n. 233 şi *infra,* 103 b şi n. 610, 2. Pentru problemele de terminologie, cf. Loriaux *(L'Être et la Forme...).*

498 Aici începe cel de-al doilea raţionament împotriva lui Simmias. După expunerea premiselor (92 e—93 a), el se întrerupe însă în mod inexplicabil, pentru a face loc unui al treilea raţionament, şi continuă abia la 94 b, după încheierea acestuia. Loriaux vorbeşte pe bună dreptate despre o desfăşurare „în chiasm“ a discursului 92 e—95 a. Acest procedeu sporeşte fără nici un profit obscurităţile, uneori sofismele unei demonstraţii în care critica modernă întîmpină imense dificultăţi. Adoptăm numerotarea *A, B, C* în analiza celor trei părţi (cf. n. 487) ale acestei demonstraţii.

499 Premisa *B* constă din afirmarea caracterului subordonat al armoniei.

500 Aici începe cel de-al treilea raţionament împotriva sufletului-armonie (*C* = 93 a—94 b; cf. *supra,* n. 496); el este unanim recunoscut drept partea cea mai dificilă din întregul dialog.

501 Noţiunile de „forţă“ şi „amploare“ corespund cuplurilor adverbiale *mallon/hetton* şi respectiv *epi pleon/ epi elatton.* Sensul lor şi mai cu seamă distincţia dintre termenii corespunzători (*mallon* şi *epi pleon* etc.) este greu de stabilit. În opinia lui Verdenius, *mallon* ar arăta intensitatea armonizării, iar *epi pleon,* întinderea ei (*i.e.* cuprinderea unui număr mai mare de corzi). Pentru Burnet, *mallon* se cere legat de tensiunea corzilor, iar *epi pleon,* de lărgimea intervalelor, etc. Ceea ce se poate obiecta, în genere, acestor interpretări este tendinţa de a aplica întrebarea lui Socrate, care vizează un concept nediferenţiat de *harmonia,* la cazul particular al acordului muzical. Oricare ar fi, însă, diferenţa dintre *mallon* şi *epi pleon,* ea nu joacă nici un rol în cadrul raţionamentului (Hackforth). Pe de altă parte, această terminologie nu va contribui cu nimic

la clarificarea problemei „gradelor“ armoniei (cf. *infra*, n. 509).

[502] Simmias se vede aici silit să dea un răspuns asupra căruia Socrate nu se va pronunţa în nici un fel. Problema dacă, în acest pasaj, ipoteza „gradelor“ de armonizare este sau nu acceptată întîmpină serioase dificultăţi. a) Răspunsul afirmativ al lui Simmias pare confirmat imediat, în continuare, prin faptul că Socrate îl foloseşte ca premisă în cadrul argumentului său. b) Dar el va fi ulterior infirmat la 93 d, unde se arată că armonia nu poate avea „grade“ distincte. c) În aceste condiţii, propoziţia incidentă *eiper endechetai touto gignesthai* („în măsura în care un asemenea lucru poate fi conceput“), care ar trebui să constituie singurul indiciu, sporeşte incertitudinea textului. Ea poate fi interpretată ca o confirmare a ipotezei „gradelor“ distincte (Loriaux) sau a ipotezei contrare (Burnet) în funcţie de punctul de vedere adoptat. În cele din urmă, problema gradelor de armonizare nu se poate rezolva deoarece, aşa cum remarcă Hicken şi Bluck, Platon însuşi a lăsat-o deschisă: este la latitudinea cititorului dacă, la 93 b, armonia comportă sau nu grade diferite. Dificultatea principală o creează însă raportul dintre a) şi b). La 93 d, Socrate va extrage, ca pe o „consecinţă“, o propoziţie despre gradele armoniei — adică despre o problemă care, admisă, respinsă ori incertă, a figurat ca „ipoteză“ (*i.e.* ca punct de pornire) pentru întregul raţionament. La acest fapt propunem următoarea explicaţie. Raţionamentul pe care îl va dezvolta Socrate are în centru noţiunea de *harmonia* aşa cum o concepuse mai-nainte Simmias; o vom numi *harmonia 2*. Demonstraţia ei se deschide însă cu o întrebare preliminară (sau „ipoteză provizorie“, Hackforth) care lansează, credem, o altă noţiune — generală, sau probabil socratică — de *harmonia*. Această noţiune, pe care o notăm aici *harmonia 1*, va fi imediat abandonată. Întrebarea despre gradele armoniei şi răspunsul negativ referitor la gradele armoniei constituie aşadar propoziţii izolate, care vizează concepţii diferite. Aceasta ar fi singura explicaţie a faptului că Socrate nu-şi dă seama de eroarea logică a raţionamentului său. Pe de altă parte, ipoteza provizorie constituie un preambul retoric util, deoarece ea poate să ascundă punctul slab în atacul lui Socrate (*infra*, n. 509). Mai mult decît

atît, însuşi mecanismul alternanţelor afirmativ/negativ, pe care această ipoteză ambiguă le generează la suprafaţa textului, este de natură să dezorienteze complet orice adversar. Pentru această dedublare în primul rînd, raţionamentul lui Socrate este în esenţă sofistic. (Descrierea lui Loriaux, deşi diferită de interpretarea noastră, dă o imagine exactă a *suprafeţei retorice* a textului: pp. 62—63).

[503] Această propoziţie a fost dedusă din ipoteza provizorie. Reluată la 93 d, ea va juca, în cadrul demonstraţiei propriu-zise, rolul unei noi ipoteze (cf. *supra*).

[504] Prin premisa raţionamentului *C* (cf. *supra*, n. 487 şi 498) se afirmă aşadar existenţa unui principiu moral. Ipoteza „sufletul este armonie" va fi redusă la absurd prin examinarea acestei premise în cadrul doctrinei lui Simmias. La Platon, ideea că un suflet înzestrat cu raţiune (*nous*) este bun (*agathos*) provine dintr-o tratare morală a intelectului şi nu din interpretarea abstractă a valorilor etice.

[505] Această propoziţie reprezintă aplicarea perspectivei morale la teoria sufletului-armonie. O vom nota *H*. Pentru dificultăţile la care conduce ea, cf. *infra*, n. 506.

[506] „În el, fiind el armonie, există şi o altă armonie" (***echein en hautei* — *harmoniai ousei* — *allen harmonian***) etc. Redarea principiului moral din ordinea sufletului printr-un principiu echivalent, în termeni de „armonie", presupune o diferenţiere între ***harmonia* 2** (***supra***, n. 502) şi principiul ale cărui manifestări, corespunzătoare binelui şi răului moral, sînt numite, în continuare, ***harmonia*** (*litt.* „acord") şi respectiv ***anarmostia*** (*litt.* „discordanţă"). Vom nota acest principiu ***harmonia* 3**. Formulele paralele *harmonia einai* („a fi armonie") şi ***harmonian eichen*** („a conţine armonie") arată că ***harmonia* 2** şi ***harmonia* 3** nu se situează la acelaşi nivel: în termeni muzicali, diferenţa lor este comparabilă cu diferenţa dintre „a fi într-o stare de acordare" şi „a fi bine acordat" sau, cum notează Gallop, dintre „acordare 1" şi „acordare 2". Astfel, „se poate admite că orice «acordare 1» este în egală măsură o «acordare 1» şi că nici o «acordare 1» nu este mai mult sau mai puţin ceea ce este decît alta. Dar se poate susţine de asemenea că anumite «acordări 1» participă mai mult sau mai puţin decît altele

la «acordarea 2» şi că nu este nici o contradicţie în a afirma că o «acordare 1» participă la o «non-acordare 2» *i.e.* nu are «acordare 2». Se poate astfel accepta că orice «acordare 1» este în egală măsură o «acordare 1» şi totodată respinge că orice «acordare 1» se află în egală măsură într-o stare de «acordare 2»" (Gallop, 164). Absenţa unei tratări diferenţiate a celor trei concepte de *harmonia* care apar în această demonstraţie constituie viciul ei principal. Pentru alte probleme care ţin de forma textului, cf. Loriaux.

507 Cf. *supra* şi n. 502: Socrate reia afirmaţia de la 93 b. Aceasta este prima propoziţie în cadrul raţionamentului de verificare (*R* 1).

508 Aceasta este cea de-a doua propoziţie în cadrul raţionamentului de verificare (*R* 2). Faptul că ordinea *R* 1 → *R* 2 constituie, din punct de vedere formal, o răsturnare a ordinii impuse la 93 a—b de ipoteza provizorie scoate în evidenţă calitatea sofistică a întregii construcţii.

509 „Fiind armonie" *(harmonian ousan)*, cf. şi *supra 93 c* / „armonizată" *(hermosthai)* / „participarea la armonie" *(harmonias metechei)*. Mecanismul demonstraţiei constă din transformarea adevărului „armonia nu admite grade" (*R* 2) într-o afirmaţie despre participarea armoniei la armonie (*A* 2). Această transformare este posibilă admiţînd că, în cazul armoniei, „gradele" *(i.e. mallon/hetton)* reprezintă forme ale aceluiaşi concept *(i.e.* armonia, *hermosthai)*, aşadar estompînd distincţia dintre *harmonia 2 (harmonia estin)* şi *harmonia 3 (harmonian echein,* cf. *supra,* n. 506). Un al doilea punct slab în teoria lui Socrate îl constituie introducerea şi folosirea ambiguă a noţiunii de participare. Verbul *metechein* („a participa") simbolizează relaţia dintre Forme şi lucruri (cf. *infra,* 100 c—d). Dacă acest lucru este aici adevărat, atunci se poate ridica întrebarea dacă o afirmaţie preliminară de tipul „*x* nu este niciodată mai mult sau mai puţin *x*" nu atrage concluzia că toate obiectele *x* care participă, de exemplu, la Frumos sînt la fel de frumoase.

510 După ce l-a silit pe Simmias să admită că *A* 2 decurge din propria lui concepţie de armonie, Socrate îi arată, recurgînd la *H,* că aplicarea lui *A* 2 în domeniul

sufletului (sau *A* 1) exclude existența lumii morale, *i.e.* a opoziției etice bine/rău.

[511] Socrate va dezvolta pînă la sfîrșit (94 b) paradoxul concluziilor care rezultă din concepția lui Simmias. Așadar teoria sufletului-armonie este inadmisibilă pentru că existența răului moral nu este posibilă în cadrul ei. Reamintim că Socrate nu a stabilit el însuși o relație clară între sufletul-gîndire, „înrudit" cu lumea Formelor, și principiul dihotomic al lumii morale (care reprezintă în egală măsură „lumea interioară" a sufletului).

[512] Din această perspectivă, demonstrația *C* (*supra,* n. 498) se reduce, credem, la următoarea schemă:

premisă (p): sufletul > principiul distincției morale

concluzie (c): sufletul $\neq$ armonie

demonstrație (d):

H — sufletul-armonie > corespondența între lumea morală și lumea armoniei (*harmonia* = *arete; anarmostia* = *kakia)* (93 c);

R_1 — sufletul nu este mai mult sau mai puțin suflet (*meden mallon med'hetton heteran heteras psychen phyches einai;* 93 d, anticipat la 93 b);

R_2 — armonia nu este mai mult sau mai puțin armonie (*meden mallon med' epi pleon med'hetton med' ep'elatton heteran heteras harmonian harmonias einai,* 93 d);

A_2 — nu există grade de armonizare (*meden mallon/hetton hermosthai)* > armonia nu participă (*metechein)* la armonie și dizarmonie;

A_1 — sufletul nu participă (*metechein)* la armonie și dizarmonie >

(c*): sufletul nu admite principiul distincției morale, și

| c* exclude p | > | sufletul $\neq$ armonie |

Viciile acestei argumentații sînt folosirea neclară a noțiunii de „participare" și absența unui concept diferențiat de *harmonia* care să reproducă, în cadrul armoniei, distincția dintre suflet și lumea morală.

513 Care îi întoarce pe Simmias şi pe ascultători la partea a doua a demonstraţiei (*B;* cf. *supra,* n. 498). Premisele acestei discuţii au fost stabilite la 92 e—93 a.

514 „Exercită supremaţia" *(archein;* cf. *infra, agein* şi *despozein,* 94 c). Respingerea obiecţiilor lui Simmias se încheie, ca şi argumentul afinităţii, printr-o metaforă politică. În conformitate cu noul limbaj, epitetul *phronimos* („dotat cu raţiune") nu vizează capacitatea intelectivă a sufletului *(supra, phronesis),* ci „cuminţenia", moderaţia etc.; cf. şi Loriaux. Aplicat în domeniul relaţiilor dintre suflet şi trup, simbolismul „conducerii", al „guvernării" etc. include relaţia suplimentară dintre suflet şi armonie. Acesta este singurul element care deosebeşte acest pasaj de ultima parte din argumentul afinităţii (79 c—80 b).

515 Pentru confuzia între criteriul temporal şi criteriul superiorităţii, cf. *supra.* n. 276.

516 *Od.,* XX, 17—18 Primul dintre aceste două versuri va fi de asemenea citat în *R.,* IV, 441 b. pentru a ilustra diferenţa dintre două componente ale sufletului tripartit: *noetikon* şi *thymoeides.*

517 Aşadar teoria sufletului-armonie s-a dovedit a fi absurdă pentru că: *A)* nu admite ipoteza preexistenţei sufletului, asupra căreia s-a căzut de acord (*supra,* 76 e sq.); *B)* nu admite caracterul divin al sufletului şi ideea supremaţiei sale faţă de trup — principii a căror valabilitate a fost pretinsă, dar nu analizată; *C)* nu admite distincţia morală între bine şi rău, a cărei existenţă nu se cere pusă în discuţie.

518 Cadmos, fondatorul mitic al Thebei, fusese, după tradiţie, soţul Harmoniei. Socrate face aluzie, simultan, la natura obiecţiei aduse (cf. „felul măsurat — *metrios* — al Harmoniei") şi la comuniunea dintre Simmias şi Cebes. În ceea ce o priveşte pe Harmonia, „nimeni nu voise s-o ofenseze, şi — speră Socrate — nimeni nu-şi închipuie acest lucru" (Hackforth).

519 „Ce cuvinte să rostim" *(tini logoi).* Continuind jocul, Socrate se referă la ultima parte a demonstraţiei sale ca la o rugăciune (cf. *hilasometha,* „să-i cîştigăm bunăvoinţa")

adresată unei divinități mîniate. Totodată, aceste cuvinte ar putea constitui răspunsul lui Socrate la metaforismul vînătorii de la început (*supra*, 63 a și n. 98 etc.).

[520] „Ai să mă deochi... să te încolțesc". Evocarea superstiției după care laudele excesive ar avea un efect nefast (*baskanon*, „deochiul") răstoarnă imaginea anterioară a discursului propițiator solemn (*logos hilasmos*). Paradigma asaltului pregătește, sub aspectul imaginilor, ultimul argument. Cf. Burnet, *ad l.*

[521] Poziția lui Cebes este încă o dată formulată în această introducere. Pentru O'Brien (*loc. cit.*), *anolethron* („indestructibil") ilustrează o nemurire parțială, iar *athanaton* („nemuritor") — una absolută. Dar distincția între acești termeni nu se cere raportată la Cebes, ci la Socrate însuși, care va încerca să demonstreze nemurirea sufletului pe temeiul indestructibilității sau tăriei lui biologice. Pentru respingerea ipotezei lui O'Brien, cf. Gallop, *ad l.* Termenul *anolethros* marchează noua orientare a demonstrației și, odată cu ea, necesitatea unei descrieri ontologice a sufletului, ca principiu bio-energetic. Cf. și Loriaux.

[522] „Va găsi acolo... o fericire" etc. În text, *ekei eu praxein* — formulă pentru care cf. *supra*, 58 c—59 a. Elementele interpretative pe care le inserează Socrate în acest rezumat situează discursul său în perspectiva inițială a dialogului. Aici se adaugă însă imaginea lumii de dincolo, pentru prima oară construită prin *răsturnare* în raport cu lumea noastră (*diapherontos*, „cu totul altfel"; cf. *supra*, n. 175).

[523] „Un timp incalculabil"; în text, *amechanon hoson chronon*. Aceeași expresie a inerției descria, la 80 c, rigiditatea cadavrului. Reluînd-o în rezumatul concepției lui Cebes despre suflet, Socrate sugerează, cu ironie, ce raport există între perspectiva sa și perspectiva interlocutorilor.

[524] În recapitularea doctrinei lui Cebes, Socrate înlocuiește imaginea sufletului-țesător și a oboselilor lui succesive (*supra*, 87 a—b sqq.) prin tema călătoriei (*to eis anthropou soma elthein*, „faptul intrării sufletului într-un corp"; cf. și *infra*, 95 d) și a bolii (*hosper nosos*, „un fel de boală").

De asemenea, Socrate reia şi accentuează distincţia — implicită la Cebes — între nimicirea sufletului, care este o moarte aparentă *(kaloumenos thanatos)* şi moartea reală (*olethron;* cf. *supra,* n. 443). El va folosi acest raport în cadrul argumentului final.

525 „Nici nu ştii" *(toi me eidoti)*/„nici nu poţi să dovedeşti" *(mede echonti logon didonai).* Această distincţie este specifică unui gînditor ca Platon, pentru care ultima treaptă a adevărului nu poate fi transpusă într-un limbaj demonstrativ *(en logois).*

526 Trăsătură care îl deosebeşte pe adevăratul dialectician de maeştrii unei argumentări imprecise şi înşelătoare precum sofistica.

527 „Problema cauzei naşterii şi a cauzei pieirii"; în text, *peri geneseos kai phthoras ten aitian.* Termenii lui Cebes impun un examen ontologic, iar Socrate va face, în consecinţă, o incursiune în sistemele de filosofie a naturii *(peri physeos historia).* Treptat însă problema cauzalităţii substanţiale, pe care o vizează el aici, va genera o discuţie despre prioritate *logică* în ordinea atributelor (cf. *infra,* n. 531, 538).

528 „Ce am trăit eu însumi" *(ta ema pathe).* „Relatarea lui Socrate despre evoluţia sa reprezintă, aşa cum s-a exprimat G. Vlastos („PhR", 1969, 297), «una din marile cotituri în filosofia europeană a naturii». Într-adevăr, ea este o replică izbitoare, în filosofia antică, a *Discursului despre metodă* al lui Descartes. Ca şi Descartes, Socrate (...) este pionierul unei noi metode filosofice. Amîndoi caută fundamentele metafizice ale matematicii şi ştiinţelor naturii. Şi amîndoi formulează principii ultime, care întăresc convingerile lor religioase. Mai mult, forma autobiografică a istoriei lui Socrate, ca şi aceea a lui Descartes, ascunde adevărata strictețe a gîndirii autorului ei" (Gallop, 169).

529 Din punct de vedere retoric, discursul introdus de Socrate prin aceste cuvinte dublează „povestea" lui Phaidon însuşi; polii comunicării sînt astfel modificaţi (cf. *supra,* 88 c şi n. 447).

530 O lungă controversă este legată de problema valorii autobiografice a pasajului 96 a—100 a. a) Pentru aceia

care susțin că Platon ar fi urmărit să redea, în *Phaidon*, o imagine întru totul reală și exactă a lui Socrate (Burnet, Taylor etc.), istoricitatea acestei mărturii este de la sine înțeleasă. b) Pe baza acelorași izvoare (cf. în special Arist., *P.A.*, 642 a 28), criticii ipotezei a) (Archer-Hind etc.) au mers pînă la a susține că în aceste rînduri s-ar ascunde istoria formării spirituale a lui Platon însuși. Nici un argument decisiv nu poate fi avansat într-un sens sau în celălalt. Pentru o analiză a tuturor aspectelor problemei, cf. Hackforth, 129—131. c) O a treia interpretare, propusă de Bonitz și de Zeller, apoi aprofundată de Hackforth, face din acest pasaj „o schiță impersonală a evoluției filosofice": „Platon, știind că maestrul său se pusese la curent, în tinerețe, cu problema cauzalității materiale sau mecanice din fizica ioniană și că se arătase îndată nemulțumit de ea, îndreptîndu-și interesul în altă parte; și crezînd (așa cum am putea crede noi înșine) că sursa propriei sale nemulțumiri era în mod esențial aceeași cu cea a maestrului, a adoptat cum nu se poate mai firesc procedeul unei autobiografii fictive a lui Socrate, ale cărei detalii se potriveau, pe cît era cu putință, unui critic de la jumătatea secolului cinci — totuși care, în fond, putea să exprime și propria sa atitudine, cu șaptezeci de ani mai tîrziu" (Hackforth, 130—131). Aceasta este o interpretare acceptabilă întrucît evită probleme de natură istorică pe care textul însuși nu pare să le ridice. Cf. și D. Babut, „REG", 1978, 44—76.

[531] a) *Dia ti gignetai* („cauza pentru care ia ființă"; b) *dia ti apollytai* („cauza pentru care piere"); c) *dia ti estin* („cauza pentru care este"). Față de *genesis* (naștere = *a*) și *phthora* („pieire" = *b*), o nouă exigență se introduce aici. Indiferent dacă propoziția *dia ti estin* vizează Cauza Finală (Hackforth) sau nu, fără îndoială ea cere un discurs despre esența *(ousia)* sau proprietățile existentului.

[532] Ideea că viețuitoarele *(ta zoia)* s-au întruchipat din noroiul *(ilys)* rezultat în urma putrezirii elementelor „cald" și „rece" (sau „umed") îi aparținea lui Archelaos (cf. și comentariile lui Burnet). Dar încercarea de a explica originea viețuitoarelor recurgînd la simbolismul contrariilor, astfel încît unul din termeni să fie „caldul" *(to thermon)*, ilustrează un mecanism al gîndirii tradiționale — pe care,

sub diverse forme, l-au preluat uneori şi filosofii naturii: Anaximandros (cf. A 10, 11, 30), Empedocle (B 62, 73) etc. (*apud* Loriaux).

533 „Sîngele" *(haima):* după explicaţiile lui Empedocle (B 105). — „Aerul" *(aer);* aşa cum credeau Anaximene, Diogenes din Apollonia etc. — „Focul" *(pyr):* fără îndoială, pe urmele lui Heraclit.

534 „Creierul" *(enkephalos)*... „ştiinţa" *(episteme).* Se pare că Alcmaion din Crotona — tînăr „colaborator" al lui Pitagora, medic pitagoreu — ar fi formulat, primul, teoria după care creierul controlează activitatea simţurilor şi dirijează gîndirea (A 10, 13; cf. Guthrie, *apud* Loriaux). Socrate descrie aici ca pe un proces unitar ascendent (cf. *ek,* „pornind de la") — care începe de la nivelul percepţiilor şi culminează cu dobîndirea ştiinţei — ceea ce s-ar părea că Alcmaion concepuse ca pe *două* procese distincte: formarea senzaţiilor şi formarea gîndirii (cf. A 5 şi Loriaux). Relaţia între amintire *(mneme)* şi opinie *(doxa)* este întru totul diferită de modelul platonic al cunoaşterii.

535 „Ce pătimeşte cerul şi pămîntul"; în text *ta peri ton ouranon kai ten gen pathe.* Aici Socrate extinde aria iniţială a studiilor sale despre natură. Termenul *ta pathe* (*litt.* „accidente", „modificări") se aplică adeseori fenomenelor naturale şi mai cu seamă mişcării astrelor (Pl., *Hp. Ma.*, 285 etc.).

536 Declaraţie ironică, fără îndoială, deoarece nedumeririle lui Socrate nu aveau un caracter empiric, aşa cum pretinde el aici, ci ilustrau obiecţii metafizice. Cf. şi Gallop etc. „S-a întunecat" *(etyphlothen):* opoziţia întuneric/lumină va reveni, în mod caracteristic, ori de cîte ori Socrate se referă la temeiurile de ordin metodologic ale doctrinei sale. Remarcăm numeroasele ocurenţe ale termenului *skepsis* („cercetare"; cf. *supra,* n. 126): cf. *infra,* n. 544.

537 „De ce anume creşte omul": *dia ti anthropos auxanetai* etc. Se pare (Guthrie, Loriaux) că Socrate făcea aici aluzie la o teorie a lui Anaxagoras; dar această ipoteză este contestabilă (Archer—Hind). Oricum ar fi, alegerea exemplului dovedeşte că, deşi nesatisfăcut de explicaţiile mecaniciste ale creşterii, între creşterea naturală şi diverse

alte procese cu numele comun de *auxesis* Platon nu făcea nici o deosebire care ar fi putut produce o concepţie ontologică diferenţiată.

[538] Nedumeririle referitoare la creşterea naturală sînt examinate laolaltă cu paradoxurile creşterii matematice. Acest fapt este atît de surprinzător încît a produs chiar impresia că discursul autobiografic ar fi discontinuu (Vlastos). Din punct de vedere modern, ultimele exemple transferă problema ontologică a *cauzei* în domeniul epistemologic al *definiţiei*. Pentru Platon însă, noţiunea de *cauză* acoperă o suprafaţă mai largă. Aşa cum a remarcat Gallop, Socrate nu se întreabă „de ce *x* este F?", ci „în ce constă calitatea lui *x* de a fi F?". Această alunecare, întreţinută, în limba greacă, de dublul sens al dativului, va modifica de asemenea înţelegerea proceselor naturale (*genesis* şi *phthora* — *supra*, n. 531). După cum s-a remarcat, enigmele înfăţişate de Socrate trădează, de fapt, geniul matematic al lui Platon însuşi. În ciuda perplexităţii pe care o mărturiseşte în faţa acestor cauze insondabile, Socrate va da răspuns fiecărui exemplu în parte (*infra*, 100 e—101 d).

[539] Acest ultim exemplu este, credem, o versiune platonică a uneia din aporiile matematicii greceşti: definirea numărului în raport cu unitatea. „Cauza" dublării stă a) în unitatea care se adaugă sau b) în unitatea care se adaugă *şi* în unitatea la care se face un adaos, după cum „adaosul" (*prothesis*) poate fi a) o proprietate a unităţii însăşi sau b) intervalul dintre părţile constitutive ale numărului. Aceste dificultăţi par a fi provocate de persistenţa unor elemente ale modelului pitagoreic al numărului, care era spaţial, în cadrul unei concepţii matematice superior formalizate.

[540] Nedumerirea lui Socrate provine din faptul că predicatele numărului nu admit nici o explicaţie în privinţa „naşterii" atributului lor. Cîtă vreme „a fi *doi*" (sau „a fi *n*") este un predicat al pluralităţii, el nu se poate atribui şi elementelor care precedă logic existenţa acestei pluralităţi. Astfel, procesul *dyo genesthai* („a *deveni* doi") — *i.e.* procesul prin care se constituie şirul numerelor naturale — nu există sau nu poate fi definit.

[541] „Cauză contrară" *(enantia aitia)*. Socrate formulează aici prima (A) din cele trei condiţii ale conceptului de cauzalitate: două procese contrare (sau diferite) nu pot forma o „cauză" în virtutea faptului că produc acelaşi efect; cf. *infra*, 100 a—b şi n. 584. Pentru respingerea obiecţiilor ridicate de Vlastos împotriva acestui principiu, cf. Gallop, *ad l.* Pentru stabilirea textului, cf. Loriaux, ***ad l.***

[542] Aceasta este o altă aporie a matematicii greceşti. Ea provine din absenţa limitei zero în şirul numerelor naturale şi din ideea că unitatea este indivizibilă (cf. şi I. Toth, *Achille. Paradoxele eleate în fenomenologia spiritului*, Ed. Şt., Bucureşti, 1969).

[543] „De ce anume lucrurile iau fiinţă, pier ori sînt" *(di' hoti gignetai, e apollytai, e esti)*. Prima parte din istoria acestor căutări se încheie tot aşa cum a început (cf. 96 a): sensul ontologic al predicatelor a suferit o mutaţie (*supra*, n. 531, 538).

[544] Termenul *skepsis* („cercetare"), folosit pînă aici, este înlocuit prin *methodos* („fel de cercetare") şi *tropos* („cale", „drum"). Culminînd cu expresia *deuteros plous* („a doua navigare") de la 99 d (cf. *infra*, n. 567), toate aceste transformări lexicale dau o imagine a efortului întîmpinat de cel care urmăreşte să construiască o metodă corectă de cercetare. — *Phyro* („bîjbîind..."): starea de confuzie mentală din semantismul acestui verb (cf. A., *Pr.*, 450) evocă iar simbolismul luminos al cunoaşterii.

[545] Se presupune că cititorul ar fi fost Archelaos, discipolul lui Anaxagoras la Atena.

[546] „Spiritul": *nous*. Atît elogiul, cît şi reproşul adus doctrinei despre *nous* dovedesc cît de mult îi datora Platon, în realitate, lui Anaxagoras. Cf. şi *Cra.*, 413 c. Mai mult decît „gîndire", Platon desemnează uneori prin *nous* acea „înţelegere supraraţională a adevărului" (Hackforth, 132) care este revelaţia filosofică. Pentru o reevaluare a influenţei lui Anaxagoras asupra lui Platon, aşa cum o prezintă acest pasaj, cf. J. B. Skemp, *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*, pp. 33—34 (*apud* Bluck). Cf. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, II, 275 etc.

547 „Excelența și perfecțiunea" *(to ariston kai to beltiston).* Dînd Spiritului „ordonator" (*diakosmon,* 97 b) o funcție cauzală în ordinea lumii (*aitios*, 97 b), Platon transformă sistemul lui Anaxagoras într-o variantă ratată a teoriei Formelor. Nici ideea că Spiritul „rînduiește" *(tithenai)* lucrurile după un principiu al „binelui" *(a)* și nici ideea că acest principiu constituie cauza devenirii *(genesis)* etc. *(b)* nu-i aparțin lui Anaxagoras. Ele fac parte dintr-o viziune teleologică a universului, pe care Platon o va dezvolta în *Republica* — prin descrierea ierarhică a Formelor-cauze și a Binelui suprem — și în *Timaios* — unde se vorbește despre „mai binele" fiecărei clase de obiecte din univers și despre determinările lui cauzale.

548 „Socrate pare să arate că faptul de a înțelege un membru dintr-o pereche de contrarii *(F)* cere faptul de a-l înțelege pe celălalt *(G)*. Precum în cazul «mai binelui» și «mai răului», *F* și *G* sînt în mod evident relaționale, astfel încît (x, y) $(xFy \equiv yGx)$. De asemenea, poate că el face o aluzie la faptul că răul este o completare necesară a binelui și că o explicație totală a universului le-ar cuprinde pe amîndouă" (Gallop, 175).

549 „Plat sau sferic" *(plateia e strongyle).* Descoperirea sfericității pămîntului este atribuită de obicei pitagoreilor (cu o largă incertitudine în ceea ce privește datarea ei) sau lui Parmenide (după Teofrast). Elementele premergătoare unei astfel de concepții, care au fost identificate în filosofia ioniană (la Anaxagoras, de pildă), sînt cu totul discutabile; pentru interpretarea termenului *strongyle* („sferic") în acest sens, cf. și Loriaux. Se pare că există într-adevăr o controversă între susținătorii celor două teorii (cf. Arist., *Cael.*, 293 b), cu atît mai mult cu cît Democrit însuși își imagina pămîntul ca pe un corp plat (A 94).

550 „Să-mi și explice pe deplin" *(epekdiegesasthai).* Perfecta inteligibilitate a cauzei provine din caracterul ei teleologic. Totuși acest dialog va explica noțiunea de cauză în absența unei ontologii a devenirii. „Caracterul ei necesar" *(ananken):* se produce aici identificarea „necesarului" *(ananke)* cu „binele" *(to agathon)* prin intermediul noțiunii de cauză *(aitia).*

551 Aşa cum se susţinea, în general, în epoca lui Platon (cf. Hackforth). Aceasta este o veche doctrină, atribuită lui Anaximandros (Arist., *Cael.*, 295 b) şi dezvoltată de Philolaos şi de pitagorismul secolului al patrulea în jurul motivului cosmologic al Focului Central din univers — motiv pe care Platon însuşi se pare că l-ar fi preluat (cf. Cornford, *Plato's Cosmology,* 125 sqq., *apud* Hackforth).

552 „O altă specie de cauzalitate" *(aitias allo eidos)* — *i.e.* în raport cu cea pe care o propun diversele teorii ale naturii de la 96 a sqq. Această restrîngere (cf. *pareskeuasmen,* „mi-ar ajunge") exclude aşadar studiul ontologic al cauzelor, reducînd propoziţiile *dia ti gignetai* („cauza pentru care se naşte") şi *dia ti apollytai* („cauza pentru care piere") la o propoziţie generală *dia ti estin* („cauza pentru care există").

553 Aceasta este o nouă deviere pe care lectura lui Platon o introduce în sistemul lui Anaxagoras (cf. *supra,* 97 d—e şi n. 457). Ea pare să reflecte faptul că Socrate voia să impună exigenţa unei ierarhii a cauzelor finale. Cf. şi Vanhoutte, 45. Totuşi nicăieri în *Phaidon* nu se vorbeşte despre subordonarea ierarhică a Formelor.

554 Deşi expresia „binele comun şi atotcuprinzător" *(to koinon agathon;* cf. şi *infra,* 99 c: *agathon kai deon* şi n. 565) ilustrează acea tendinţă în gîndirea lui Platon care îl va conduce direct la viziunea „Binelui în sine" ca principiu suprem, din *Republica,* totuşi, această analogie nu trebuie împinsă prea departe. Socrate nu vorbeşte aici despre *descoperirea* unui principiu cauzal absolut, ci despre *eşecul* ei — şi prin nimic nu va da de înţeles, mai departe, că filosoful poate spera să construiască, pe cale demonstrativă, un discurs despre existenţa unui asemenea principiu.

555 Această distincţie, evocată pentru prima oară la 97 d, pare să se extindă din lumea obiectelor fizice asupra domeniului etic.

556 Nemulţumirea lui Socrate era, în fapt, provocată de eclectismul doctrinei lui Anaxagoras. Aceasta pune pe acelaşi plan elemente mecaniciste din seria „principiilor" pe care le vehiculaseră ionienii (apa, aerul etc.) şi o cauză inteligentă, al cărei predicat (*diakosmein,* „a rîndui") evocă

doctrina pitagoreică a universului *(kosmos)* guvernat de număr *(arithmos)*.

557 *Epei ne ton kyna;* cf. și Pl., *Lg.*, XII, 948 b. Aceasta este o invocație cu caracter eufemistic; ea proteja, se spune, împotriva supărărilor pe care le-ar fi putut pricinui rostirea frecventă a numelui divinității. Se credea că obiceiul de a jura pe cîine, pe găini etc. fusese introdus de Rhadamanthys *(Suda)*. În cazul acestei formule, referința mai îndepărtată ar fi zeul-cîine egiptean cu chip de șacal, Anubis (R. Blackwood, J. Crosset, H. Long, „CJ", 1962, 318—319 și G.R. Hoerber, „CJ", 1963, 268—269).

558 Cf. *Criton,* 53 b 4: Megara și Beoția sînt locurile unde se pregătise evadarea lui Socrate. Culminînd cu reamintirea refuzului său în această împrejurare, exemplul este menit să reafirme ideea concordanței între convingerea și faptele filosofului. Cf. *supra,* 63 a și n. 98.

559 Întemeierea filosofico-juridică a acestor declarații o constituie, după cum a propus Hackforth, acel decret (*Cri.*, 51 d—e) în care legile Atenei proclamau chiar ele că orice om liber rămas pe teritoriul Cetății trebuie să se considere prin aceasta obligat să intre sub jurisdicția ei. Exemplul situației lui Socrate impune un contrast între ceea ce este moral și ceea ce este oportun (Gallop, 175).

560 a) „Cauză în sensul strict al cuvîntului" *(to aition toi onti)*; b) „ceea ce apare ca indispensabil pentru ca o cauză să se poată exercita ca atare" *(ekeino aneu hou to aition ouk an pot'eie aition)*: distincție comparabilă, după cum s-a remarcat, cu aceea dintre cauza suficientă și cauza necesară. Cauzele „științifice" (Vanhoutte), *i.e.* cauzalitatea fenomenelor, vor fi recunoscute ca atare și examinate în *Timaios* (46 c: *ta synaitia)*; aici însă, deși a pornit de la cercetarea lor (*supra,* 95 e), Socrate le va elimina cu totul. De aceea nu împărtășim opinia că el „încearcă aici să se apropie de o explicație prin cauze finale ontologice" (Vanhoutte, 45). Cf. și *supra*, n. 552 etc.

561 „Bîjbîind" *(pselaphontes)*... „printr-un întuneric" *(en skotei)*: cf. *supra,* 96 c *(etyphlothen)* și n. 536.

562 Aceasta este o teorie a lui Empedocle, care, după cum informează Aristotel (*Cael,* 295 a 17, 300 b 2—3), atri-

buia vitezei de rotaţie a cerului coeziunea şi stabilitatea lucrurilor în univers.

[563] Se pare că asemenea imagini, pe care Socrate le tratează cu ironie, erau folosite destul de frecvent în discursul filosofic: Aristotel le atribuie lui Anaximene, lui Anaxagoras şi lui Democrit (*Cael.*, 294 b). Ele explicau, prin forma plată a pămîntului, rezistenţa lui în aer. Pentru stabilirea textului, cf. Loriaux.

[564] După ce Giganţii au fost înfrînţi de prima generaţie de Olimpieni, Atlas, fiul lui Iapet şi fratele lui Prometeu, a fost condamnat să sprijine cu umărul său bolta cerului şi să rămînă pentru totdeauna la capătul lumii, în îndepărtata regiune a Hesperidelor. Făcînd din efortul lui Atlas simbolul unei „anume tării divine" (*daimonia ischys*), Socrate impută fizicienilor faptul că explicaţiile lor empirice şi mecaniciste exclud manifestarea unui principiu teleologic care să explice structura coerentă a universului.

[565] „Binele, adică ceea ce leagă" (*to agathon kai deon*); cf. şi *supra*, 98 b. Faptul că discursivitatea principiului se manifestă printr-un sistem de relaţii care cuprinde întregul univers este de natură să sugereze în ce fel metoda *dia hypotheseos*, pe care Socrate o va construi aici, se poate aplica în cazul cunoaşterii ca *anamnesis* (*cf. supra*, 72 e—76 d). Aşa cum se vede din *Menon* sau din *Republica*, continua întoarcere a spiritului către noţiunile originare, pe care o presupune reminiscenţa, are drept rezultat unirea adevărurilor parţiale şi izolate într-o cunoaştere unică (cf. şi Cornford, *Principium Sapientiae*, 59, *apud* Hackforth). Adaptîndu-se structurii însăşi a universului, metoda deductivă presupune, la rîndul ei, un acelaşi tip de demers (cf. *infra*, 101 d). Pe de altă parte, această formulare a principiului are meritul că nu pune în contradicţie imaginea lumii şi ideea că adevărul este simplu (*eilikrines;* cf. *supra*, 67 a—b etc.).

[566] (*a*) „S-o descopăr singur" (*autos heurein*); (*b*) *litt.* „s-o aflu de la altcineva" (*par'allou mathein*). Socrate pare aici să justifice (sau să explice) forma autobiografică a discursului ca pe un rezultat al examinării alternativei.

mathein/heurein (= E/F), propusă de Simmias la 85 c—d (cf. şi n. 401), în raport cu sine însuşi. Dar el a vorbit pînă acum numai despre b); abia de aici înainte se va face istoria propriilor sale descoperiri *(a)*.

567 „Din cursul acestei de a doua navigări“: *ton deuteron ploun*. Aceasta este o expresie tehnică pe care o foloseau navigatorii siliţi să treacă la vîsle, cînd vîntul nu era prielnic. Textul nu indică însă cărei metode de cercetare i s-ar putea spune *protos plous* („prima navigare“) în raport cu cea pe care o va prezenta acum Socrate. Această problemă a prilejuit numeroase controverse: W. J. Goodrich, „CR“, 1903, 381—384, 1904, 5—11; N. R. Murphy, „CQ“, 1936, 40—47; L. E. Rose, „The Monist“, 1966, 464—473 etc. În ciuda încercărilor lui Loriaux de a demonstra că expresia *deuteros plous* este neutră, sensul ei peiorativ se impune de la sine. Acest fapt ne împiedică să presupunem, cum ar fi fost firesc, că metoda *dia hypotheseos* din continuare s-ar numi „a doua“ în virtutea faptului că urmează după exemplele de „istorie naturală“ *(physeos historia)*: acestea îi sînt bineînţeles inferioare. Majoritatea comentatorilor consideră, sub o formă sau alta, că „prima navigaţie“ ar putea-o constitui o doctrină mai cuprinzătoare decît cea pe care Socrate era pe cale să o dezvolte; în opinia lor, se fac aluzii la o astfel de doctrină. Pentru Bluck, de pildă, Platon ar fi încercat, pe parcursul acestei expuneri, să marcheze trecerea de la metoda lui Socrate, bazată pe „definiţii“-cauză *(logoi)*, la propria sa metodă, care postulează existenţa Formelor. Expresia *deuteros plous* ar reflecta, în consecinţă, imperfecţiunea metodei socratice. Lăsînd la o parte caracterul arbitrar al oricărei delimitări între ceea ce reprezintă discurs socratic şi ceea ce reprezintă discurs platonic în acest pasaj, ipoteza lui Bluck este greu de apărat, deoarece, după cum admite el însuşi, Platon nu arată în *Phaidon* nici o intenţie de a expune acea teorie completă a cauzalităţii care va culmina cu viziunea Binelui suprem — singura în care o „primă navigaţie“ ar fi identificabilă. În limitele acestui dialog, speranţa unei cunoaşteri discursive şi totodată absolute — speranţă cu atîta energie exprimată în legătură cu Anaxagoras — nu pare deloc a fi confirmată. Ceea ce nu înseamnă, pe de altă

parte, că Socrate va exclude orice sens teleologic în cadrul discuţiei despre metodă, aşa cum s-a presupus uneori (Burge, Vlastos). El adoptă aici o poziţie intermediară faţă de ontologia Formelor (cf. *infra*, n. 576); iar în expresia *deuteros plous* se reflectă, credem, această indecizie — şi anume prin anularea sensului relaţional al lui *deuteros*. „A doua navigare" denumeşte metoda corectă a filosofului. Fără a fi inferioară vreunei alte metode, totuşi ea este *în general* inferioară deoarece înlocuieşte „idealul teleologic" (Gallop) printr-un criteriu al demonstrabilităţii ştiinţifice: descrierea metodei se va face prin restricţii succesive care nu o apropie, ci o îndepărtează de postulatul existenţei Formelor. Dar „cea de-a doua navigare" reprezintă totodată *singura* posibilitate de a stabili un adevăr pe cale demonstrativă. Sub acest aspect, ea corespunde acelei *heuresis* („descoperire, deducţie") la care s-a referit mai-nainte Simmias, trecînd în revistă posibilităţile de a cunoaşte. E drept că, în *Republica*, această metodă va culmina cu revelaţia Binelui Absolut; dar, aşa cum observă Hackforth, ne putem întreba dacă „optimismul intelectual" pe care îl presupune identificarea Binelui în sine cu demonstrabilul este caracteristic gîndirii lui Platon în general, sau numai *Republicii*. Aşadar *deuteros plous* se referă la o formă de cunoaştere care, deşi extrapolată din cercetarea ştiinţifică şi improprie în ontologia Formelor, este totuşi singura cu putinţă, cîtă vreme ne menţinem în limitele discursului demonstrativ; restricţie care va trece apoi asupra tipurilor de probleme admisibile într-un astfel de discurs, punînd sub semnul întrebării întreaga teorie despre nemurirea sufletului.

568 Pasajul pe care îl deschid aceste cuvinte a devenit celebru datorită suprainterpretărilor la care a fost supusă comparaţia dintre soare şi realitatea nemijlocită. Pentru o respingere sistematică a oricărei analogii cu mitul cavernei din *Republica*, VII, 515 e sqq., cf. Goodrich, Hackforth şi Loriaux.

569 „Aţintindu-mi ochii asupra lucrurilor"; în text, *blepon pros ta pragmata tois ommasi*. Cf.: a) *ta onta skopein*, „studiind lumea". În cadrul sinonimiei dintre *ta pragmata* („lucrurile"; cf. *supra*, 98 b—c) şi *ta onta* („ceea ce există"), creată de Socrate în acest context, sensul empiric al ter-

menului *pragmata* este cel care se transferă și asupra termenului filosofic *ta onta,* și nu invers. Socrate critică aici metoda predecesorilor săi, care constă din studierea nemijlocită a fenomenelor. Nici o aluzie la existența Formelor și la conceptul platonic de realitate nu s-a făcut încă (cf. și Gallop, Hackforth etc.). Printr-un proces similar, verbul *skopein* („a scruta), aplicat pînă acum demersului dialectic (cf. *supra,* n. 126), preia aici sensul lui *blepein* („a privi") și se referă la metoda empirică. Transformarea este evidentă și nu înțelegem pentru ce Hackforth o desconsideră, susținînd (probabil pe baza celorlaltor ocurențe) că *blepein* și *skopein* au sensuri diferite; b) *typhlothein,* „să orbească". Orbirea ochilor coincide cu orbirea sufletului. Aluzia la „ochiul sufletului" dă un sens abisal acestui metaforism autobiografic. „Orbirea" nu se datorează existenței unei informații senzoriale, ci preluării ei inadecvate, ca „element de bază" (Hackforth) în cunoașterea filosofică (cf. și Bluck etc.). Acest fapt se arată, de pildă, în felul lui Socrate de a vorbi despre întunecarea progresivă a sufletului său. „Refugiul între raționamente" *(infra)* nu va apărea, astfel, ca o soluție absolută (cf. *deuteros plous* și n. 567), ci mai curînd ca o etapă de tranziție în care filosoful învață să facă verificări și distincții în cadrul judecăților sale, așa încît, în urma acestor exerciții *(meletai — supra)* sufletul său să poată primi adevărata revelație a filosofiei, așa cum au evocat-o „îndemnurile" de la 83 a.

570 „Între raționamente" *(eis tous logous)*... „adevărul lucrurilor" *(ton onton ten aletheian).* Stabilirea sensului exact al lui *logos* în pasajul 99 e—100 a constituie una din problemele cele mai dificile în cadrul discursului despre metodă. Faptul se datorează, pe de o parte, alunecării de sens între primele două (99 c, 100 a 1) și cea de-a treia ocurență a acestui termen (100 a 4) și, pe de altă parte, raportului nedefinit dintre *logos* și *hypothesis* (cf. *infra,* 101 d și n. 590). Bluck este de părere că Platon ar fi încercat să dea o interpretare cauzală proprie celebrei metode a „definițiilor" *(logoi),* impusă de maestrul său. Interpretarea lui Bluck este în general interesantă, în măsura în care ea încearcă să corecteze, din perspectiva ontologiei Formelor, explicațiile celor care văd în *logos* și în *hypo-*

thesis un embrion al logicii propoziţionale moderne şi nu *imagini* mentale, înzestrate cu realitate şi cu eficienţă proprie. Totuşi trecerea de la „definiţie“ la „cauză“ în cazul conceptului socratic de *logos* ni se pare arbitrară. (Pentru alte obiecţii, cf. Gallop, *ad l.* şi *supra*, n. 567). În ceea ce ne priveşte, credem că, datorită vecinătăţii lui *erga* („obiectele fizice“, *infra*), *logos* are aici o semnificaţie globală, vizînd constructibilitatea însăşi ca pe o trăsătură pertinentă în raportul dintre argumente şi observaţia empirică.

[571] *Litt.* „în raţionamente“ *(en logois)* / „în lucruri“ *(en ergois)*: cf. *supra*, n. 569 final. — „Cercetează realităţile“ *(ta onta)*: din acest moment, discursul redă termenului *ta onta* sensul lui platonic (cf. 66 c, n. 154; cf. şi *supra*, n. 569, început). — „Recurge la imagini într-o măsură mai mare decît...“; în text, *en eikosi mallon skopein*. Raţionamentele *(logoi)* nu sînt reflexe *(eikona)* ale lucrurilor din lumea sensibilă *(erga)*, ci, *împreună* cu ele, reflexe ale realităţii absolute *(ta onta)*. Exprimîndu-se astfel, Socrate lasă să se înţeleagă că, în comparaţie cu raţionamentele, lucrurile constituie un reflex mai palid şi mai îndepărtat al aceloraşi „modele“; ce este mai ciudat aici este că între raţionamente şi lucruri există o *asemănare*, şi că numai în cadrul cunoaşterii umane diferenţa de intensitate dintre ele se manifestă ca o opoziţie structurală. Asemănarea despre care vorbim are la bază ideea existenţei obiective şi substanţiale a raţionamentelor. Cf. şi Hackforth, 138.

[572] „Aşez drept ipoteză“ *(hypothemenos ton logon)* / „în fiecare caz în parte“ *(hekastote)* / „cea mai greu de zdruncinat“ *(erromenestaton)*. Spre deosebire de primele sale ocurenţe, *logos* vizează aici noţiunea fundamentală unică începînd de la care se poate construi un argument. Postularea unei astfel de noţiuni este specifică fiecărui discurs în parte: aceasta este interpretarea pe care o dăm superlativului *erromenestaton* („cel mai greu de zdruncinat“, *i.e.* răspunsul la exigenţa impusă de Simmias la 85 c—d, prin *dysexelenktotaton*). Iar dacă e adevărat că singurul *logos* pe care îl postulează Socrate în *Phaidon* este existenţa Formelor (D. Ross), nu înseamnă deloc că postularea altor *logoi* ar fi cu neputinţă în cadrul metodei sale

sau că ea ar pune metoda însăși în contradicție cu teoria Formelor — așa cum par să creadă Gallop, Vanhoutte etc.

[573] „Concordă“: *symphonein*. Cf. și *infra*, 101 d și n. 592. Sensul vizat aici prin verbul *symphonein* (*litt.* „a forma un acord“) se află, de asemenea, în centrul unei controverse, care pornește de la imposibilitatea logică de a deduce două sau mai multe implicații contradictorii dintr-o singură propoziție. Aici iese cel mai bine în evidență inadecvarea punctului de vedere al logicii formale față de metoda demonstrativă a lui Socrate; astfel, Ross a remarcat că explicarea termenului *symphonein* ne-ar obliga să admitem, drept *logos*, o propoziție complexă incluzînd cel puțin două predicate; iar Robinson este de părere că „dezacordul“ consecințelor unei singure ipoteze rezultă numai din confruntarea lor cu alte noțiuni. Culminînd cu încercarea într-adevăr „disperată“ (Bluck) a lui Hackforth de a salva unitatea de sens, toate aceste dificultăți autorizează critica unei înțelegeri prea moderne a textului. În acest pasaj, *symphonein* nu vizează principiul non-contradicției, deoarece nu este vorba încă despre confruntarea consecințelor *între ele* (*infra*); el arată, mai curînd, simpla conformitate între definiție (sau concept) și obiectul ei.

[574] Așa cum a arătat Gallop, această generalizare ridică serioase obiecții împotriva propunerii de a înțelege *logoi* în sens strict cauzal (Bluck; cf. și *supra*, n. 570).

[575] „Tipul de cauză (*tes aitias to eidos*) la care m-am străduit să ajung“: și anume, cauza nașterii și a pieirii, care este menită să elucideze problema nemuririi sufletului. Această explicație sugerează existența mai multor etape în cadrul metodei. Așadar postularea unui principiu (sau a unei definiții) ca punct de plecare (*arche*) nu se află pe aceeași treaptă cu discursul despre cauzalitate; însă, de aici înainte, Socrate nu se va mai referi *decît* la un asemenea discurs (cf. și *infra*, n. 578). Noțiunea de *aitia* („cauză“) și, în mod corespunzător, noțiunea de *hypothesis* (*infra*, 101 d, n. 590) sînt diferite de „vechile formule“ prin care Socrate introduce aici existența Formelor ca pe un *arche* („principiu de bază“, „început“).

[576] În raport cu terminologia stabilită (*logos, hypothesis*), afirmația despre existența Formelor are un statut

aparte (cf. şi Hackforth), pe care brevitatea exprimării lui Socrate îl face greu de analizat. Ea este, în realitate, un *arche (i.e.* un „punct de plecare"), adică un principiu înzestrat cu prioritate logică față de toate *hypotheseis* („propozițiile fundamentale") ce aparțin cîmpului semantic al unei definiții; dar nu se afirmă nimic referitor la raportul dintre *logos* („definiție") şi acest principiu constitutiv. În nici un caz nu putem accepta propunerea lui Gallop de a reuni predicatul existenței Formelor şi predicatul participării la Forme, sub pretextul că ele ar defini o cauzalitate unică (aşa-numita „Form-Reason hypothesis"). Pe de altă parte, nu există motive să considerăm că existența Formelor poate fi afirmată ca „principiu" *(arche)* altundeva decît *în cadrul* discuției despre cauza participării (care va urma). Aşa cum arată şi Loriaux, nu rezultă de nicăieri că n-ar exista „împrejurări în care afirmația existenței Formelor (...) să nu fie «cea mai solidă printre cele care au de-a face cu subiectul abordat»".

577 Propoziția referitoare la existența Formelor delimitează, în discurs, o introducere pentru ultimul argument, legînd astfel descrierea metodei de argumentarea propriu-zisă.

578 „Ce rezultă..." *(ta hexes ekeinois).* Aceste cuvinte marchează trecerea la un nivel subordonat în ierarhia adevărului demonstrabil. Aici se deschide, totodată, ultima parte a discursului despre metodă. Începînd de acum, ipoteza existenței Formelor nu va mai fi adusă — şi cu atît mai puțin pusă — în discuție.

579 „Simpla presupunere (...) că Formele posedă calitățile pe care le reprezintă arată (...) că Platon le concepe ca pe ceva *mai mult* decît ceea ce înțelegem prin «caractere» sau «universalii»" (Bluck, 202). Dacă această idee este corectă, atunci orice critică adusă cauzalității Formelor din perspectiva aristotelică a cauzei eficiente (Arist., *G.C.*, 335 b 7 sqq.) este inadecvată.

580 Aşadar tipul de cauzalitate pe care îl reprezintă predicația Formelor (*i.e.* participarea) se exprimă în termenii dobîndirii sau pierderii unui atribut. De aceea, demersul corect într-o astfel de cercetare constă din stabilirea atri-

butului în care rezidă identitatea unui obiect (sau a unei clase de obiecte), cu alte cuvinte a singurei lui (ei) calităţi care nu produce niciodată manifestări contrare ca atribut în cadrul unei alte clase. Acest principiu va juca un rol capital în argumentul indestructibilităţii (cf. *infra*, 104 e şi n. 629).

581 „Prezenţa" *(parousia)*, „comuniunea" *(koinonia)*. Această imprecizie în definirea noţiunii de participare *(metechein, metexis)* este menită, credem, să justifice termenii prea liberi ai relaţiei dintre suflet şi Forme în cadrul argumentului afinităţii. (Pentru o interpretare diferită, cf. Loriaux *ad l.* şi G. Tortora, „AAN", 1976, 115—133).

582 „Răspunsul cel mai sigur" *(asphalestaton)*: cf. *supra*, *erromenestaton* (100 a) şi *dysexelenktotaton* (85 d). Aşadar „noţiunea fundamentală" a acestui argument o constituie determinările cauzale ale predicatului „a participa".

583 Răspunzînd în continuare fiecăreia din aporiile de la 96 d sqq., Socrate delimitează domeniul Mărimii şi al Cantităţii printr-o serie de definiţii cauzale, care pregătesc ultimul argument.

584 Socrate formulează aici ultimele două exigenţe formale ale cauzalităţii (*B, C;* pentru *A*, cf. *supra*, n. 541): *B)* ceea ce produce efecte opuse (ori diferite) nu poate constitui o cauză; şi *C)* de asemenea, nu poate figura drept cauză ceea ce conţine un caracter contrar faţă de efectul produs. Cf. şi Gallop, *ad l.*; aşa cum observă acest autor, cea de-a treia condiţie se va dovedi extrem de importantă în cadrul argumentului indestructibilităţii (cf. *infra*, 102 b—103 c).

585 „Datorită jumătăţii sale": adică datorită contrariului. Pentru jumătate ca opus al dublului, cf. Froidefond, *art. cit.* În tot acest pasaj, Platon Atribuie numerelor Cantitate *(plethos)*, iar mărimilor fizice, Mărime *(megethos)*. Sistematizarea categoriilor discursiv/spaţial, care au stat la baza formării aritmeticii şi geometriei ca domenii independente, va fi dusă la capăt de Aristotel în *Fizica*.

586 a) „Participarea" *(metaschon); b)* „la care participă" *(hou an metaschei);* c) „existenţă... esenţa" *(gignomenon... ousias)*. În a), „a participa" este predicatul (onto-

logic) al „naşterii" lucrurilor *(genesis);* în b) el desemnează fiecare lucru în parte ca pe un recipient al Formei sale (*i.e.* al unui atribut esenţial). Coexistenţa sensurilor a) şi b) se datorează interpretării atributului esenţial al existentului *(ousia)* drept *cauză* a existenţei sale *(pos... gignomenon).*

[587] Doi/Dualitate; unu/Unitate. Formele matematice nu au şi nu vor avea, în gîndirea ulterioară a lui Platon, un statut clar. În primul rînd ele sînt singurele Forme care nu pot deţine calitatea pe care o generează în lucruri (*i.e.* calitatea de a fi doi, trei etc.) fără a înceta, prin aceasta, să fie simple şi indivizibile (*i.e.* să fie Forme). Exemplele numerice vor fi folosite în continuare deoarece ambiguitatea lor corespunde statutului intermediar al sufletului (care nici nu este, nici nu participă la Forme, ci se înrudeşte cu ele, *i.e.* le poate gîndi). Aici „Dualitate" *(dyas)* şi „Unitate" *(monas)* numesc Forme; dar această folosire nu este, pe parcurs, constantă *(infra).*

[588] „Rămas bun": *chairein.* Cf. *supra,* 63 c, 64 c etc. (n. 111): „Subtilităţi": *tas allas kompseias.* Cf. *infra,* 105 c şi n. 635.

[589] Pasajul 101 d—e constituie ultima parte a discursului despre metodă. El nu reia, aşa cum se crede îndeobşte, ci *continuă* pasajul 99 d—100 a. Dacă „întunericul" *(skotos,* cf. *supra,* 99 b şi n. 561) simbolizează ignoranţa, „umbra" *(skia)* este cea care îl transferă în zona aparenţelor înşelătoare *(apatai, schemata, skiagraphiai, pseude* etc.; cf. *supra,* 69 b, 72 b şi n. 239, 247 etc.).

[590] „Ipoteza" *(hypothesis)* despre care se vorbeşte aici nu este, credem, nici acel raţionament *(logos)* despre „postularea" căruia *(hypotithenai)* s-a vorbit la 100 a, şi cu atît mai puţin principiul *(arche)* de la care începe cercetarea filosofică (n. 576). Socrate rezumă acum şi dă o interpretare metodologică modului în care s-a examinat problema participării ca formă de cauzalitate. Nici existenţa Formelor, nici vreun alt predicat cu prioritate logică faţă de predicatul participării nu a fost pus în discuţie cu acest prilej. Aşadar *hypothesis* de la 101 d este o propoziţie fundamentală a) care afirmă că, în cazul fiecărui lucru, cauza

existenţei lui o constituie participarea la acea Formă al cărei caracter se reflectă în el ca un caracter indispensabil, sau b) care aplică această propoziţie la cazul particular discutat (de pildă Diada este cauza lui doi). O asemenea propoziţie este într-adevăr suficientă *(hikanos)* pentru problema cauzalităţii. Despre numeroasele controverse pe care le-a generat acest pasaj, cf. Gallop, Bluck, Loriaux etc.

591 Pentru Loriaux, faptul că metoda deductivă îl înarmează pe filosof împotriva oricărui atac este revelator; din această perspectivă el propune chiar reinterpretarea semantică a unor termeni. Socrate a declarat însă la 91 a că ceea ce urmăreşte *în primul rînd* nu este să-i convingă pe ceilalţi, ci pe sine însuşi. În mod corespunzător, eficacitatea metodei sale în cursul unei polemici este limitată. Nu toate predicatele care stau la baza demonstraţiei pot fi supuse unei verificări în adîncime. De pildă nu rezultă de nicăieri că existenţa Formelor ar fi cuprinsă într-un alt predicat care să o poată explica.—„Respinge-i demersul", în text, *echoito chairein;* cf. *supra.*

592 „Consecinţele" *(ta hormethenta)* / „acord sau dezacord" *(symphonei e diaphonei).* Acesta este primul tip de verificare a unei propoziţii fundamentale. Dintr-o *hypothesis* eronată precum „cauza frumuseţii este participarea la Culoare" pot rezulta consecinţe contradictorii precum „*x* este frumos pentru că participă la Culoare" şi „participarea la Culoare face ca *y* să fie urît" sau „*z* este albastru pentru că participă la Culoare". Se cere remarcat din capul locului că, spre deosebire de 100 a, aici „consecinţele" sînt comparate între ele *(allelois,* cf. şi Loriaux) şi că, de asemenea, adevărul „ipotezei" din care decurg ele are un rang diferit. Tratarea nediferenţiată a celor două afirmaţii despre „confruntarea" consecinţelor (100 a; 101 d) a provocat o abundenţă de propuneri şi de interpretări critice. Termenul *ta hormethenta,* care apare în locul uzualului *ta symbainonta* („consecinţe"), arată că este vorba aici despre treptele unui raţionament de verificare şi nu despre rezultatul însuşi (cf. şi Hackforth). Cf. şi *L. pr.*

593 „Dintre cele supraordonate": *ton anothen.* Acesta este cel de-al doilea tip de verificare. Cf. *L. pr.* El nu im-

pune ca pe o condiţie a eficienţei cauzale a Formelor ideea unei ierarhii care ar culmina cu Binele Suprem (Bluck, Gallop etc.), ci ideea treptelor în lanţul oricărei demonstraţii. Afirmaţia că Formele există constituie, în cazul de faţă, prima treaptă cunoscută; însă raţionamentul de generalizare arată că metoda este aptă în primul rînd să cerceteze probleme a căror „propoziţie fundamentală“ nu are implicaţii ontologice.

594 „Ceva satisfăcător“: *ti hikanon*. Acest termen a prilejuit o serie de controverse. Aşa cum susţine Hackforth, el se referă la o „ipoteză“ împotriva căreia interlocutorul nu poate aduce obiecţii sau avea îndoieli, dar sub nici o formă nu trebuie legată de acel *anhypothetos arche* (sau principiul absolut, postulatul de la baza oricărei demonstraţii etc.) afirmat în *Republica*, în legătură cu Binele Suprem (510 b); cf. şi *supra*, n. 593. De asemenea, respingem interpretarea lui *ti hikanon* ca pe un „adevăr care se impune tuturor“ (Loriaux), deoarece ea nu afirmă nimic despre faptul că acest adevăr trebuie să rezulte în urma unei demonstraţii. *Ti hikanon* nu este un nume al Formelor, şi care le vizează ca inteligibile (Vanhoutte), ci inteligibilitatea însăşi, sub forma demonstrabilului.

595 „Profesioniştii controversei“: în text, *hoi antilogikoi*, pentru care cf. n. 468. În viziunea lui Platon, această obiecţie o merită nu numai sofiştii, ci toţi acei filosofi care, asemeni lui Anaxagoras, nu fac nici o diferenţă între tipurile de cauză. Separarea adevărurilor după rang — principiu pe care Aristotel însuşi îl atribuie lui Platon — se va reflecta în argumentul imortalităţii.

596 Tema diferenţei între filosof şi „ceilalţi“ ia aici forma raportului între adevăratul şi falsul filosof. La capătul discursului despre metodă, perspectiva filosofului, impusă în premisă (cf. *L. pr.*), este aşadar reafirmată.

597 Validitatea metodei este de două ori confirmată: 1) prin asentimentul lui Echecrates; 2) prin asentimentul interlocutorilor.

598 În opinia lui Gallop, aceste două propoziţii exemplifică „ipoteza“ despre care a fost vorba la 101 d. În ceea ce ne priveşte, sîntem pe părere că ele vizează adevăruri

de ordin diferit (cf. *supra*, n. 575), că prima propoziție este menită să reamintească „punctul de plecare" *(archein ap'ekeinon*, 100 b) al întregii discuții și că numai cea de-a doua, care apare ca un rezultat al ei, poate primi într-adevăr numele de „ipoteză" în conformitate cu ce s-a spus la 101 d. Pentru relația dintre „numire" și „participare", cf. n. 610, 2.

599 Această întrebare deschide argumentul indestructibilității sufletului. Prima din părți (102 b—103 c) constă din stabilirea principiului contradicției în cazul unor Forme care nu determină atribute, ci relații (pentru comentarea cărui fapt cf. Hackforth și Gallop). Folosirea comparativului presupune existența unor grade de participare; pentru dificultățile legate de această problemă, cf. Gallop, *ad l.*

600 Pentru că predicatul „a fi mai mare" *(meizo einai)* nu exprimă, aici, o funcție cauzală. Cf. n. 601.

601 În primele două părți ale acestui argument se urmărește 1) crearea unei distincții între atribute și obiecte — care sînt receptacole de atribute (cf. Hackforth); și 2) paralel, crearea unei distincții între atributele esențiale — care exprimă natura obiectului — și atributele accidentale — pe care obiectele „se întîmplă" să le aibă. Nici o formă de posesie asupra acestora din urmă nu afectează existența obiectului deoarece nu provine dintr-o exigență cauzală.

602 Enunțul „Socrate *are* o anumită micime în raport cu Simmias" este așadar reformularea corectă a enunțului „Simmias *este* mai mare decît Socrate" (cf. *supra*, n. 600 și 601).

603 „Să redactez un contract". Prin expresia *syngraphikos errein*, Socrate făcea aluzie la „frazeologia juridică și la limbajul contractelor" (Loriaux, cf. Archer-Hind, Robin, Casini etc.). Această ironie provine, credem, din faptul că în exemplul discutat, adevărul rezidă exclusiv în precizia formulării.

604 „Mărimea... mărimea care se află în noi" *(megethos... to en hemin megethos)*. Deși distincția pe care o face aici Socrate va juca un rol fundamental în argument,

totuşi formularea ei este extrem de neclară. Cuvintele „mărimea din noi" vizează existenţa unei categorii ontologice cu statut intermediar: spre deosebire de Formele propriu-zise, a căror realitate *(ousia)* este independentă de lumea fizică, Formele „din noi" reprezintă manifestări ale Formelor *în lucruri.* Ar fi însă impropriu să le numim „Forme imanente", deoarece aceasta presupune o doctrină sistematică şi o terminologie pe care Platon a evitat să le dezvolte (cf. Gallop) şi mai ales deoarece opoziţia modernă imanent/transcendent nu poate decît să ne îndepărteze de gîndirea lui Platon. (a) După cum se ştie, statutul ontologic al Formelor se caracterizează printr-o separaţie absolută *(chorismos)* în raport cu obiectele sensibile; este ceea ce se înţelege prin existenţa în sine a fiecărei Forme în parte *(auto en hautoi).* De aici decurge, pentru un cititor modern, o anumită echivalenţă între Forme şi concepte, precum şi faptul că raportul Formelor cu lumea sensibilă prezintă trăsăturile raportului logic între universal şi particular. Dar Platon a construit noţiunea de existenţă separată — şi, în genere, lumea separată a Formelor — pentru a o explica în *substanţialitatea* ei. Prin propoziţia „Formele există" se înţelege că Formele sînt realităţi substanţiale obiective; *realitatea* lor este însă de ordinul înalt al *esenţei (ousia).* (b) Formele se caracterizează prin aceea că posedă, la rîndul lor, atributul pe care îl determină în lucruri (astfel încît, de exemplu, nu numai trandafirul este frumos, dar Frumosul în sine este el însuşi frumos). Aşadar atributul unei Forme nu este identic cu Forma însăşi. Începînd de la 102 d, Socrate vorbeşte despre manifestările lui în lucruri ca despre un „caracter" *(idea, morphe — infra)* independent (sau diferit) de Forma corespunzătoare. Statutul ontologic al acestui tip de realitate nu va fi definit; totuşi evidenţa distincţie între Formele propriu-zise şi actualizările lor (*immanent character*, Hackforth; *property-instance of a Form*, Gallop) nu poate fi respinsă (Vlastos, Verdenius) pe acest temei.

605 „Fuge şi îi lasă locul" *(hypekchorein)*, „piere" *(apololenai).* Aceasta este singura alternativă funcţională în limitele principiului non-contradicţiei, care a fost definit la 97 a—b, 101 a—b; cf. şi n. 584. Introducerea ei este extrem de importantă deoarece ea va furniza predicatul „supra-

vieţuirii" sufletului: cf. *infra*, n. 642. Aşa cum afirmă Burnet, Hackforth etc., credibilitatea argumentului final rezidă în cea mai mare parte în metafora războinică a „asaltului" şi „retragerii" şi în ceea ce vizualizează ea. Mai mult decît atît, vedem în alternativa de la 102 e transpunerea temei călătoriei într-un limbaj demonstrativ: după un discurs care a creat şi întreţinut imaginea călătoriei ca predicat al sufletului (*i.e.* ca gîndire, ca moarte, ca purificare etc.) ideea că sufletul nu „piere", ci „se retrage" va fi acceptată mai firesc (cu atît mai mult cu cît ceea ce urmează argumentului indestructibilităţii este o descriere amplă a acestei călătorii).

606 *(a)* „Eu... *(b)* mărimea... *(c)* micimea din noi". *(a)* Aşadar obiectul poate primi determinările contrare ale unor atribute care nu-i sînt esenţiale (cf. *supra*, 102 c—d); dar nici Formele contrare, *(c)* nici caracterele lor, care se află în obiecte, nu sînt supuse acestei duble determinări. Alternativa „pleacă"/„piere" este greu de înţeles în cazul *(b)*, deoarece Formele sînt eterne şi indestructibile. Verbul „a pieri" poate fi raportat la cazul *(c)* numai în virtutea statutului ontologic neclar al acestei clase de „realităţi" (*i.e.* caracterele). Pe parcurs se va sugera că ele trăiesc tot atîta timp cît şi obiectele în care s-au manifestat.

607 Şi anume în cadrul argumentului contrariilor.

608 „Se naşte" *(gignesthai)* / „n-ar putea deveni" *(ouk an genoito)*. Cu alte cuvinte, argumentul contrariilor a exprimat predicatul „a se naşte" *(gignesthai)* în cazul unor subiecte din lumea sensibilă *(a)*, în vreme ce argumentul de faţă examinează predicatul „a deveni" (de asemenea *gignesthai*) în cazul unor subiecte din lumea esenţelor *(b)*, *(c)* — cf. *supra*, n. 605; obiecţia a fost anticipată). Dar:
1) Socrate se explică dînd un relief excepţional diferenţei între obiect şi atribut (cf. Hackforth, Gallop etc.). Exemplele din primul argument fac parte însă din sfera numelor de procese şi nu din sfera obiectelor sensibile. Explicaţia lui Socrate nu poate fi aplicată decît primului din seria acestor exemple (*i.e.* „marele" şi „micul"; cf. *supra*, 70 e).

2) Dacă subiectul argumentului contrariilor a fost sufletul (exprimat în procesualitatea sau devenirea lui, prin *to ana-*

bioskesthai, „faptul de a re-naşte“ — cf. *supra*, 71 e), această explicaţie îi conferă statutul unui obiect din lumea fizică (cf. „Socrate“ şi „Simmias“ în cadrul exemplului de mai sus). Faptul este însă infirmat de argumentul afinităţii şi de prezentul argument (cf. *infra*, 105 c şi n. 637). Pentru completarea raportului între argumentul contrariilor şi acest argument, cf *infra*, n. 622.

609 „În noi“ / „în propria sa natură“; în text, *to en hemin (a) / to en tei physei (b). (b)* este o formulă menită să denumească, prin paralelism faţă de *(a)*, Forma — în contrast cu caracterul ei manifestat „în noi“ (*i.e.* în lumea sensibilă). Nu este singura dată cînd termenul *physis* („natură“) se referă la realitatea Formelor: cf. *Prm.*, 132 d, *Cra.*, 389 a—d; *R.*, 597 b—598 a.

610 1) Distincţia între „lucruri“ şi „contrariile însele“ este exprimată exclusiv prin *ta echonta* („cele care posedă“) şi *ta enonta* (*litt.* „cele care sînt prezente în“). a) *Echein* („a avea“) nu poate substitui predicatul participării, deoarece obiectele sensibile nu „posedă“ Formele la care participă, ci numai caracterele lor. Aşadar *ta echonta* vizează relaţia dintre lucruri şi caracterul (atributul) Formei lor. b) De asemenea, nu formele propriu-zise, ci caracterele lor sînt cele a căror prezenţă dă naştere obiectelor omonime. Aşadar *ta enonta* vizează relaţia dintre lucruri şi caracterul (atributul) Formei lor. Formele propriu-zise *(auta eide)* nu au intrat în discuţie decît pentru a introduce noţiunea separată de *atribut* sau *caracter (idea morphe)* al unei Forme — singura cu care se va opera în continuare în acest argument.

2) Predicatul „a numi“ *(onomazein)* apare într-un moment în care relaţia generală dintre lucruri şi Forme, descrisă pînă acum ca „participare“ (cf. *supra*, 100 c etc.), este înlocuită printr-o relaţie analitică mediată de „caracterele“ Formelor. Aşadar *eponymia* reprezintă predicaţia Formei asupra lucrurilor prin intermediul unui atribut, care este, în consecinţă, numele însuşi. În interpretarea acestui argument vom folosi determinarea „nume“ ori de cîte ori va fi vorba despre „atributul“ sau „caracterul“ *(idea, morphe)* unei Forme.

611 „Să ia naştere": în text *genesin dexasthai*, *litt.* „să primească naşterea". Verbul *dechesthai* („a primi", „a accepta") mediază analogia între predicatul „a se naşte", folosit în argumentul contrariilor, şi predicatul „a accepta", care funcţionează în acest argument ca termen opus *(A)* faţă de un alt termen *(B)* — exprimat la rîndul lui prin alternativa „a se retrage" (a) / „a pieri" (b) (cf. *supra*, 102 d—e şi n. 605). Echivalenţa între „a se naşte" şi „a accepta în sine" etc. îi permite lui Socrate să separe cele două argumente după o paradigmă verbală unică.

612 „Că niciodată un contrariu nu va fi propriul său contrariu": *medepote enantion heautoi to enantion esesthai.* Partea întîi a argumentului se încheie cu enunţarea principiului contradicţiei în forma sa generală (cf. predicatul de existenţă, *esesthai*). Numeroasele divergenţe în interpretarea marelui pasaj 103 c—105 c se datoresc unei imprecizii terminologice care face ca noţiunile „contrariu" *(to enantion)*, „realitate" *(allo ti, litt.* „altceva") etc., precum şi exemplele din continuare (focul şi caldul, imparul şi triada etc.) să oscileze între a se referi a) la Forme, b) la numele corespunzătoare, c) la obiecte din lumea sensibilă. În opinia noastră, lectura cea mai puţin contradictorie a argumentului este cea care, ţinînd seama de faptul că Formele au fost eliminate din dezbaterea propriu-zisă, situează toţi aceşti termeni, în mod constant, la nivelul b). „Contrariu" *(enantion)* înseamnă aici „caracter" (nume) a cărui existenţă presupune existenţa „caracterului" (numelui) contrar.

613 „Există ceva pe care îl numeşti «cald»" etc.; în text, *thermon ti kaleis.* Socrate nu introduce aici contrariile „cald" şi „rece" ca pe Forme în sine (*i.e.* Căldura, Recele), ci ca pe nişte nume prezente în lucruri. Forma propriu-zisă este de obicei exprimată cu ajutorul unei sintagme în care intră pronumele de întărire *autos* (cf. *supra*, *auto ti dikaion*, „există ceva drept în sine?").

614 Socrate întreabă, cu alte cuvinte, dacă numele „cald" *(thermon)* şi „rece" *(psychron)* sînt „acelaşi lucru" cu numele „foc" *(pyr)* şi „zăpadă" *(chion)*. „Zăpadă" şi „foc" sînt aici caractere ale anumitor obiecte din lumea fizică.

Ele nu desemnează nici astfel de obiecte, nici Formele corespunzătoare, ci *numele* lor, situîndu-se în acelaşi plan al realităţii ca şi „caldul" *(to thermon)* sau „recele" *(to psychron).*

[615] „Se va retrage" *(hypekchoresein)* / „va pieri" *(apoleisthai).* Pentru imaginea militară, cf. *supra,* n. 605. Pentru examinarea alternativei în cazul acestui exemplu cf. *infra,* 106 b—c.

[616] Şi nu întotdeauna. Această restricţie corespunde unei restricţii similare, făcută la începutul argumentului contrariilor (cf. *supra,* 70 d—e şi n. 219 etc.). Ca şi atunci, ea nu este clară deoarece nu se definesc condiţiile în care lucrurile nu s-ar petrece aşa. Dar, extinzînd observaţia lui Gallop, fie că e vorba de Forme, de nume sau de lucruri, „ar fi greu de găsit exemple care nu sînt în mod invariabil caracterizate de un contrariu sau de altul" (p. 199).

[617] Această frază deschide, în cadrul celei de-a doua părţi a argumentului (103 c—105 b), o paranteză (103 e—104 b) marcată prin apelul la Forme (*auto to eidos,* „Forma însăşi") şi menită, în opinia noastră, să precizeze sensul exact al conceptului de *morphe* (atribut al unei Forme) în dubla lui relaţie cu lumea Formelor şi cu lumea obiectelor. Descrierea lui ca nume *(onoma)* care li se aplică deopotrivă reia şi dezvoltă implicaţiile de la 103 b (cf. *supra,* n. 109, 2). Menţiunea „atîta vreme cît există ca atare" arată că un atribut nu este etern, precum Forma sa, ci trăieşte şi piere în fiecare obiect. Totuşi imprecizia ontologică a „numelui" se reflectă în recunoaşterea lui ca alteritate (*allo ti,* „o altă realitate", „altceva").

[618] În logica definiţiei, termenul „impar" *(to peritton)* vizează aici Forma Imparului (a). Dar, după cum se va vedea pe parcurs, el se referă la atributul „impar" (b), care este implicat în alte nume, tot aşa cum atributul „rece" este implicat, de exemplu, în numele „zăpezii". Oscilaţia *(a)/(b)* este înlesnită de caracterul exemplului, deoarece conceptele matematice au un statut intermediar (cf. *supra,* n. 587).

[619] „O altă realitate" (*allo ti;* cf. *supra,* 103 e)... „triada" *(trias):* nu este vorba de o „realitate" din lumea obiec-

telor, ci, din nou, de un atribut. Socrate afirmă existența unei categorii de nume caracterizate prin dubla predicație: atributul care impune, în obiecte, Forma triadei impune, în mod invariabil, și Forma imparului. Există în consecință 1) o serie de Forme a căror predicație angajează, în fiecare caz *A*, cel puțin predicația unei alte Forme M dintr-o pereche de contrarii *(M, N)* și 2) o serie de obiecte a căror participare la Forma *A* atrage cel puțin participarea la Forma *M* (care este termen într-o astfel de pereche). Transformînd „numele" sau „atributul" într-un punct de articulare între entități altminteri izolate (Formele există „fiecare în sine", *auto kat'hauto*), această implicație deschide posibilitatea grupării lor pe genuri; dar criteriul superior al genurilor avea să se constituie abia în ultima parte a operei lui Platon. Aici, relația non-simetrică între caracterul *x* al Formei *A* și caracterul *y* al Formei *N* este imposibil de definit în condițiile simetriei dintre caracterul *x* și caracterul *y* pe de o parte, Forma *A* și Forma *M* pe de altă parte.

620 Cf. și *Tht.,* 147 e 5. Clasa numerelor impare constituie „jumătatea numerelor" *(hemisys tou arithmou),* deoarece singurele numere folosite în aritmetica greacă erau numerele pe care le numim „naturale" (*i.e.* pozitive și întregi); seria lor nu începea de la zero, ci de la unu (și uneori de la doi, după cum unitatea era considerată a fi număr sau nu).

621 După ce a definit atributul unei Forme (cf. *supra,* n. 617), Socrate revine la demonstrația propriu-zisă și la discuția despre contrariu.

622 a) „Primele noastre contrarii" *(ta enantia):* și anume, „caldul" și „recele" (sau, în exemplul precedent, „parul" și „imparul"). b) „Toate ⟨realitățile⟩", și anume, „focul" și „zăpada" (sau, în exemplul precedent, triada etc.). „Nefiindu-și ele însele reciproc contrarii" *(ouk ont' allelois enantia):* a) și b) au același statut ontologic (*i.e.* sînt atribute), dar se deosebesc prin aceea că termenii din a) formează perechi de contrarii, în timp ce termenii din b) sînt liberi unul în raport cu celălalt. Aici se află, totodată, cea mai importantă distincție între principiul contrariilor și contrariile definite în primul argu-

ment (70 c sq.; cf. *supra*, n. 608): procesele contrare sînt contrare între ele (de pildă, „somnul" este opus „veghii"), în timp ce atributele care poartă un contrariu nu sînt ele însele contrare (de pildă, „zăpada" nu este opusul „focului").

623 „Inaccesibile" / „ori pier ori se retrag". Prin verbele *dechesthai* („a primi") pe de o parte, *apollynai* („a pieri") şi *hypekchorein* („a se retrage") pe de altă parte, Socrate reafirmă alternativa de la 103 a. Metaforismul militar, care pregăteşte o imagine a retragerii sufletului conformă cu definiţiile precedente (de pildă, cu definiţia gîndirii ca o „concentrare" a forţelor *(athroizein)* din trup, cf. 67 c, 70 a etc.), este cu totul inadecvat la exemplul matematic care urmează.

624 Afirmaţie redundantă. O putem explica doar în măsura în care ea raportează consideraţiile precedente despre atributul unei Forme sau „numele" ei (103 e—104 b) la principiul excluderii contrariilor, stabilit în partea întîi a demonstraţiei.

625 „Natura" propriu-zisă *(hopoia estin)* a acestor „realităţi" — *i.e.* a „numelor" sau a „caracterelor" — a fost examinată la 103 e sq. Ceea ce va întreprinde Socrate în continuare este definirea lor *în calitate de contrarii.*

626 ...*Ha hoti an kataschei* etc. Textul grec poate fi interpretat în două feluri, şi fiecare din ele admite la rîndul lui o variabilă. 1. „E vorba (...) de realităţi care, cînd se înstăpînesc pe un lucru, îl silesc nu numai să dobîndească *a)* forma realităţilor respective, ci..." etc. sau *b)* „propria sa formă, ci..." etc.; 2. „E vorba... de acele realităţi care, orice s-ar înstăpîni peste ele, le sileşte să dobîndească" etc. Pentru gramaticalitatea fiecăreia din aceste versiuni, cf. Gallop, n. 70. Adoptăm soluţia 1 *b)* deoarece ea va fi confirmată la 105 a. Această soluţie autorizează interpretarea pînă aici a argumentului: e vorba de a defini atribute şi nu obiecte. Înlocuirea lui *eneinai* („a fi prezent în": cf. 103 b, *ta enonta* şi n. 610) prin *katechein* („a se înstăpîni peste") este de natură să extindă metafora atacului asupra relaţiei cauzale generale dintre Formă şi obiect.

627 Aşadar participă în chip necesar la două Forme; cf. *supra*, n. 619.

628 Traducerea prezentă menţine distincţia dintre *idea* (redat prin rom. „caracter") şi *morphe* (redat prin rom. „formă", scris fără majusculă). Între aceşti termeni nu există însă nici o diferenţă de statut.

629 „Non-pară": *anartios*. Opusul „parului" *(artios)* nu este numit aici prin propriul său nume *(perittos)*, care exprimă participare la Forma *A*, ci printr-un al doilea nume, care exprimă non-participarea lui la Forma *M* în virtutea participării la Forma *N*. Această determinare negativă a numelui este hotărîtoare pentru evoluţia argumentului (cf. *infra*, 105 e şi n. 641).

630 Aşadar definiţia *(chorismos)* pregătită la 104 c şi anunţată la 104 e nu vizează *orice* atribut, ci numai pe acelea care, prin dubla lor predicaţie, introduc un contrariu. — *Epipherein* („a purta") nu denumeşte, credem, actul prin care o proprietate este introdusă de un „caracter generic" (Ross), ci relaţia de implicare dintre două caractere *x*, *y* (care presupune întotdeauna existenţa caracterului *z* opus lui *y*, şi relaţia de excluziune dintre caracterele *x*, *z*).

631 Dublul *(diplasion)* este contrarul jumătăţii *(hemisy)*; cf. şi *supra*, 101 b (şi n. 585).

632 „Comportînd jumătate" *(to hemisy)*: e vorba aici de seria fracţiilor care au termenul „doi" la numitor, 1/2, 2/2, 3/2, 4/2 etc. În exemplul următor numitorul este „trei". Nici un tip de fracţie nu poate „primi caracterul întregului" deoarece, în aritmetica greacă, trăsătura pertinentă a întregului (sau a unităţii) o constituie indivizibilitatea.

633 Această frază marchează începutul celei de-a treia etape din demonstraţie. Îndemnul lui Socrate este menit să pregătească răspunsul lui Cebes de la 105 c („sufletul"), care va fi decisiv. Socrate însuşi dă în continuare cîteva exemple de răspuns corect, al căror model îl va „imita" Cebes.

634 Şi anume la 100 a, în cadrul discursului despre metodă. — „Răspunsul sigur" *(apokrisis asphales)* la care face

aici aluzie Socrate vizează întrebarea formulată pentru prima oară la 95 e despre „cauza naşterii şi cauza pieirii" şi constă, pentru fiecare lucru în parte, din predicatul participării lui la Forma care îl determină printr-un atribut esenţial. Cea de-a treia parte a argumentului va transpune aşadar noţiunile de „atribut" şi de „contrariu" în termenii teoriei cauzalităţii.

635 În ierarhia adevărului această nouă „siguranţă" *(asphaleia)* este totuşi de rang inferior faţă de cauzalitatea generală a participării pe care încearcă să o suplimenteze, pentru că determinările cauzale ale atributului se îndepărtează de postulatul existenţei Formelor şi de idealul teleologic. Cu oarecare ironie, Socrate atribuie acestui răspuns acelaşi epitet (*kompsos*, „subtil") ca şi, mai înainte, „cauzelor savante" ale filosofilor mecanicişti (cf. *supra*, 101 c).

636 Prin dubla lor predicaţie, „focul", „febra" şi „monada" pot fi aşadar agenţi ai Căldurii, Bolii şi Imparului, considerate ca Forme în sine. (Funcţia lor în raport cu Formele al căror nume îl poartă nu interesează aici.) — *Monas:* acest termen nu se referă la Forma Unu, ci la unitate ca atribut. Generalizarea funcţiei cauzale a unităţii pentru orice număr impar are la bază, probabil, figura gnomonului pitagoreic, care explică orice element din seria $\{1 + 3 + 5 + \ldots (2n + 1)\}$ prin spaţiul cuprins „la mijlocul" numărului, între „jumătăţile" lui (cf. Arist., *Top.*, 142 b 8 etc.).

637 Acest răspuns introduce demonstraţia propriu-zisă a imortalităţii. Din punct de vedere terminologic, ambiguitatea este maximă, deoarece sufletul poate fi aici *a)* Forma Suflet, *b)* numele ei generic sau *c)* sufletul individual. Fiecare din aceste variante implică mari dificultăţi. Împotriva lui I. Schiller („*Phronesis*", 1967, 50—58), preferăm, ca şi Hackforth, soluţia *b)*, care este consecventă cu interpretarea dată de noi noţiunilor din acest argument. (În mijlocul totalei indecizii terminologice [cf. şi Gallop, 122], nu înţelegem la ce restricţii formulare cu caracter „tehnic" se referă Loriaux, încercînd să respingă propunerea de a vedea în „Suflet" atributul unei Forme).

[638] a) „S-ar înstăpîni" *(kataschei), b)* „aducîndu-i" *(pherousa):* cf. *supra,* 104 d etc. În termeni cauzali, aceste verbe exprimă: *a)* predicaţia caracterului „suflet" asupra obiectelor omonime *(i.e.* asupra sufletelor individuale); *b)* dubla predicaţie prin care caracterul suflet „aduce cu sine" caracterul unei Forme contrare *(i.e.* „viaţa", care este opusul „morţii"). Inadvertenţa constă din faptul că „sufletul" aduce viaţă în trupuri şi nu în sufletele individuale; cum acestea sînt „vii" înainte de naştere (72 a etc.), ocuparea trupului de către suflet prezintă un caracter „informaţional" (Hackforth, Loriaux) inexistent în cazurile precedente. Totuşi Cebes acceptă foarte uşor această exprimare a funcţiei cauzative a sufletului, deoarece ea corespunde propriei sale concepţii despre „vitalitatea" sau puterea lui biologică: sufletul este aşadar principiul vital deoarece el actualizează Forma vieţii (cf. *supra,* 105 c; cf. şi Gallop, *ad l.*).

[639] „Cultura" / „ne-cultul"; în text, *mousikon/amouson.* Pentru sensul lui *mousike,* cf. *supra,* n. 51. — „Ne-parul": *anartion,* cf. *supra,* n. 629.

[640] „Exclude moartea": *thanaton me dechetai.* Cf. *supra,* „nu admite în sine forma parului" *(to me dechomenon ten tou artiou idean):* aşadar *thanatos* substituie aici *idea tou tethnekotos* (cf. şi Hackforth).

[641] „Ne-muritor": *athanaton. To athanaton* are aici un sens limitat, obţinut prin simetrie verbală (Gallop), *i.e.* prin determinare negativă, la fel ca în exemplele precedente *(anartion, amouson, adikon* etc.). Pînă acum sensul lui nu se poate extinde în afara „afirmaţiei tautologice" (Bluck) că *psyche oud'estai tethnekyia* *(litt.* „sufletul nu poate exista fiind mort", 106 b); cf. şi Williamson.

[642] Ultima parte a demonstraţiei (care începe aici) constă din confruntarea alternativei a) „a pieri" / b) „a se retrage" în cazul subiectului suflet, descris ca agent al unor contrarii. Între 105 e şi 106 d, Socrate examinează consecinţele ipotetice ale lui b) („a se retrage") asupra fiecărui exemplu în parte, folosindu-se pentru aceasta de predicatul „a fi indestructibil" *(anolethron einai);* acesta poate fi privit ca o consecinţă a lui b), în virtutea opoziţiei dintre a) *(apollynai,* „a pieri") şi b). Se pregăteşte astfel intro-

ducerea lui *anolethros* („indestructibil") printre determinările sufletului.

643 *I.e.* dacă un atribut care exclude atributul „muritor" se „retrage" la apropierea morții, fără să „piară" el însuși. Metaforismul militar din alternativa „a pieri" / „a se retrage" ascunde oscilația acestor verbe între sensul epistemologic și sensul ontologic.

644 Nu ni se prezintă un criteriu pertinent pe baza căruia caracterele contrare aleg, în fiecare caz în parte, „pieirea" sau „retragerea" în fața contrariului care „se apropie". În cazul „zăpezii", de pildă, se poate spune că ea „piere" la apropierea caldului numai în măsura în care înțelegem prin aceasta că se topește. Metaforice, aceste imagini devin opace în relație cu „caractere" care nu fac parte din lumea experienței — precum numerele sau sufletul.

645 Atitudinea lui Cebes este surprinzătoare, cu atît mai mult cu cît nici o dovadă nu a fost adusă în sprijinul relației „nemuritor" > „indestructibil", în afară de simpla ei enunțare. Sfîrșitul atît de brusc și de puțin demonstrativ al unui argument pregătit cu amploare nu poate să nu trezească reacții critice (cf. Williamson, Skemp etc.; pentru o reacție contrară, cf. D. Frede, „Phronesis", 1978, 27—41). Pe de altă parte, în lumina considerațiilor finale ale lui Simmias (107 a), acest sfîrșit pare a fi impus de chiar natura „infinită" a dezbaterii.

646 Această demonstrație a fost în mai multe rînduri privită ca un ostentativ *petitio principii* (Skemp etc.). Socrate încearcă aici să extragă „indestructibilitatea" sufletului dintr-o afirmație cu caracter limitat despre „nemurirea" lui *(athanatos 1)*, și apoi transferă sensul ontologic deplin al lui „indestructibil" *(anolethros)* asupra lui „nemuritor" *(athanatos 2)*. Apare însă a treia determinare negativă, care mijlocește raportul între „ne-muritor" *(athanatos 1)* și „indestructibil": termenul *aidion* („veșnic"). Ca unică dovadă în acest raționament, el a prilejuit numeroase dispute. Bluck este de părere că *aidion* ar juca rolul unui „contrariu" și că termenul pe care îl „respinge" el implică respingerea „destructibilului" *(olethron)*. Această explicație este neclară deoarece *athanaton* constituie el însuși

un astfel de „contrariu"; or Socrate nu a vorbit nicăieri despre înlănțuirea mai multor contrarii prin predicația unui singur caracter. Chiar dacă am accepta această soluție, ea nu face decît să multiplice numărul treptelor intermediare, fără a arăta ce relație există între ele. În opinia noastră, „veșnicia" sufletului este în final admisă ca urmare a relației stabilite de Cebes între rezistența biologică și rezistența în timp a sufletului, definit ca principiu vital (cf. *supra*, n. 422). Desigur că la baza întregului raționament stă o anumită reprezentare a atributelor divinului *(to theion)* în religia greacă (cf. Taylor, *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*, 8, *apud* Bluck), totuși aceasta este o presupoziție culturală îndeajuns de largă pentru a nu afecta mecanismul deductiv al argumentului.

647 „...Forma însăși a Vieții este în mod special menționată ca ceva evident indestructibil nu numai pentru că este eternă — toate Formele sînt — ci pentru că este Forma particulară la care participă în mod esențial sufletul, și caracteristica particulară care face ca sufletul să fie indestructibil. Forma Vieții și «*orice altceva* care nu admite moarte» — *i.e.* orice altceva care are *viața* ca pe un *atribut esențial* — trebuie să fie incapabil să sufere o încetare, și astfel să «admită» distrugerea" (Bluck, pp. 193—194). Aceasta nu înlătură eroarea „alunecărilor" între o analiză „logică" a conceptelor și sensul existențial *(athanatos 1 > anolethros > athanatos 2)*, dar ne poate face să înțelegem mai bine punctul de vedere al lui Socrate.

648 „Pleacă și se îndepărtează"; în text, *oichetai apion* (pentru *oichein*, cf. *supra*, 79 d, 80 d — n. 346; pentru *apienai*, cf. *supra*, 62 d și n. 93 și 130). Tema călătoriei, puternic marcată prin alăturarea celor două verbe, servește aici 1) drept concluzie în cadrul argumentului (ca răspuns la alternativa „a pieri" / „a pleca", „a se retrage"; cf. *supra*, n. 605) și 2) drept preambul pentru discursul mitic despre călătoria sufletului și despre „tărîmul adevărat" *(alethes ge)*. Reunirea demonstrației și a mitului în acest punct este cu totul excepțională.

649 „Iar sufletele noastre cu adevărat vor exista, în casele lui Hades: *kai toi onti esontai hemon hai psychai en Aidou*. Cf. *supra*, 71 e: *eisin ara hai psychai hemon*

en Haidou. La jumătatea argumentului contrariilor, Socrate s-a întrerupt pentru a face o declaraţie similară, pe care abia acum o poate întări cu expresia certitudinii filosofice (*toi onti,* „cu adevărat"). Ea evocă teoria palingenezei, care a jucat rolul unei ipoteze în cadrul primului argument (cf. *supra,* 70 c şi n. 215). Socrate trece aşadar, în mod liber, de la concluzia propriu-zisă *(psyche athanaton kai anolethron)* la o concluzie generală, pe care o avea în minte încă de la început. Acest fapt ilustrează caracterul circular al întregii demonstraţii (cf. *L. pr.*).

650 „Slăbiciunea omenească" *(anthropine astheneia):* aceste cuvinte fac ecoul consideraţiilor lui Simmias de la 85 c—d pe tema caracterului limitat al cunoaşterii. „Să păstrez... o urmă de neîncredere" *(apistian eti echein);* cf. *infra,* n. 652.

651 „Ipotezele de la care am pornit": *tas ge hypotheseis tas protas.* Este discutabil dacă Socrate sugerează aici sau nu că existenţa Formelor ar putea fi pusă ea însăşi la îndoială. Sîntem de părere că termenul *hypotheseis* se referă la „propoziţii fundamentale" de rangul celei pe care Socrate a generalizat-o la 101 d. În orice caz pluralul ne opreşte să-i dăm o altă interpretare, deoarece ar fi greu de crezut că Socrate putea să trateze existenţa Formelor leolaltă cu adevărurile secundare ce decurg din ea (cf. şi *supra,* 101 e).

652 „Vă va da o certitudine": *auto saphes genetai.* Răspunsul lui Socrate nu pune capăt „neîncrederii" *(apistia)* exprimate de Simmias (107 b). El o explică însă ca rezultînd din natura problemei discutate (cf. şi *L. pr.*) şi nu din demonstraţia însăşi: în limitele „slăbiciunii omeneşti", argumentele nemuririi sufletului pot continua la infinit.

653 Mitul începe şi se încheie cu o exortaţie morală. El constă *a)* dintr-un discurs format din trei secţiuni (107 b—108 c; 111 a—c; 113 d—114 c) despre călătoria spre tărîmul celălalt şi destinul celor care trăiesc acolo şi *b)* dintr-un discurs despre alcătuirea pămîntului, care uneşte aceste secţiuni (108 c—111 a; 111 c—113 d), în aşa fel încît imaginea oamenilor fericiţi să stea în centru (111 a—c). Pe de altă parte, întreaga descriere a pămîntului adevărat (110 b—111 c) se detaşează ca o secţiune autonomă. Pentru inad-

vertențele provocate de încercarea de a corela stadiile de „degradare“ fizică a pămîntului 1) cu moralitatea sufletului (*i.e.* cu perspectiva etică) și 2) cu existența separată a Formelor (*i.e.* cu perspectiva metafizică), cf. *infra*, n. 675, 685, 720.

654 „Pe care îl numim viață“ (*en hoi kaloumen to zen)*; cf. *supra*, 95 d: *en toi kaloumenoi thanatoi*, „ceea ce numim moarte“): prin aceste cuvinte, Socrate crează simetria contrariilor viață/moarte. Dar între viața adevărată și „ceea ce numim viață“ există aceeași diferență ca și între curajul adevărat și „ceea ce se numește îndeobște curaj“ sau între adevărata cumpătare și „ceea ce și ⟨oamenii⟩ cei mulți numesc tot cumpătare“ (68 c). Termenii atrag de la început atenția asupra funcției pe care o deține procedeul de răsturnare în cadrul mitului (cf. *supra*, n. 175).

655 „O primejdie cumplită“: în text, *kindynos (...) deinos*. Acești termeni fac parte din paradigma cunoașterii: *deinos* evocă descrierea trupului-temnicer de la 82 e și „înșelăciunile“ cunoașterii sensibile (*supra*, n. 246, 408, 589 etc.), iar *kindynos* face ecoul celor afirmate despre pericolele cunoașterii-navigație (85 c—d). Ei sînt folosiți aici în sens moral-eschatologic.

656 Așa cum arată Gallop, Socrate nu sugerează aici că „dacă nu ar exista viața de dincolo totul în această viață ar fi permis. El spune că ar fi fost o mană cerească pentru păcătoși ca moartea să fie sfîrșitul. Departe de a sugera că recompensa ori teama de pedeapsă într-o viață ulterioară este motivul pentru care ești bun în această viață, el lasă să se înțeleagă că păcatul este prin el însuși o povară, orice s-ar întîmpla după moarte“ (223).

657 Această afirmație va fi comentată la sfîrșitul mitului (114 c). Ea este purtătoarea adevăratului sens moral al întregului dialog.

658 În cadrul acestui mit, Socrate va invoca de trei ori autoritatea discursului tradițional. Asemeni unor introduceri succesive, părțile astfel marcate ale mitului pregătesc imaginea „pămîntului adevărat“ ca pe o culminație a întregului pasaj (111 a—e). Socrate numește aici tradiție tot

ceea ce, în expunerea ulterioară, se referă la călătoria sufletelor înainte şi după judecată.

659 „Undeva" *(eis tina topon)*: probabil, în locul descris în *R.*, 614 c, ca o „cîmpie" a dreptăţii *(chasma leimon)*, şi în *[Ax.]*, 371 b, ca o „regiune albă" *(leukon pedion)*, stăpînită de regele dreptăţii Minos. În mod cu totul remarcabil, mitul din *Phaidon* omite cu desăvîrşire să vorbească despre momentul „judecării" sufletelor. Acesta este tratat în *Grg.* (523 e) şi *R.* *(loc. cit.)*.

660 „La Hades" *(eis Haidou)*, adică, aşa cum se va vedea la 113 a sqq., pe fiecare în locul care i-a fost hărăzit, ca urmare a greşelilor sale. În geografia mitică a lui Socrate, „casele lui Hades" (*supra*, 107 a etc.) nu se află, conform tradiţiei, în centrul pămîntului, împreună cu Tartarul, ci, probabil, undeva la marginile lui *(infra)*. Localizarea lor nu este deloc uşoară, deoarece nu avem la dispoziţie decît implicaţii contradictorii şi nici o afirmaţie directă. Pentru Platon, Hades pare a fi un nume simbolic mai curînd decît un loc — fie el „invizibil" sau „ascuns" în topografia planetei.

661 „O altă călăuză" *(allos hegemon)*, *i.e.* noul *daimon* din noua lor întruchipare. Cu sau fără ştirea lui, fiecare om este însoţit toată viaţa de un *daimon* călăuzitor care, în ciuda interiorităţii lui, nu este o parte constitutivă a sinelui, ci un spirit autonom (şi anume o divinitate intermediară; ca şi în *Republica* — unde însă sufletul şi-l alege singur — cf. Reverdin, 135). Cf. şi Detienne, *La notion de Daïmôn dans le pythagorisme ancien...*, Paris, „Belles Lettres", 1963 (şi Gernet, *Lois*, n. 199, p. 180).

662 „În multe şi lungi întoarceri ale timpului"; în text, *en pollais chronou kai makrais periodois*. Aşa cum se arată în *Republica* (615 a), aceste „întoarceri" sînt zece la număr. Fiecare din ele durează cîte o sută de ani şi reprezintă cîte o pedeapsă (ori cîte o răsplată) pe care sufletul este obligat să şi-o primească înainte de a intra din nou în ciclul incarnărilor. Aşadar „timpul cuvenit" *(ho chre chronos)* este de o mie de ani. Cf. şi *Phdr.*, 248 e.

663 Platon se referă aici la una din tragediile lui Eschil, aproape în întregime pierdută (cf. fr. 239 Nauck).

664 „Răspîntii și răscruci" („*schiseis kai triodous*) / „rituri și obiceiuri" (*hosia kai nomima*). Termenul *triodos*, care înseamnă „răspîntia a două drumuri", sugerează că binecunoscutul motiv al Hecatei Trivia (*i.e.* al unei divinități infernale, în postura ei de protectoare a acestor răspîntii), precum și riturile care-i sînt consacrate ar constitui o imitație mitică a structurii înseși a pămîntului: cf. și Olympiodoros, Burnet etc. Aceasta este de bună seamă o nouă transpunere platonică a unui element tradițional. Lecțiunea *hosion* („rituri", Robin, Loriaux) nu este certă. Burnet propune *thysion* („sacrificii", „ofrande"; cf. și Hackforth).

665 Acest scenariu face să crească valoarea simbolismului tradițional al „călăuzirii" sufletului (pentru care, cf. Friedländer, p. 67).

666 Nici aici, nici în cele ce urmează Socrate nu se mai referă la sufletele care, sub greutatea propriei lor materialități, rătăcesc în chip de „umbre" (*phantasmata, eidola;* cf. *supra,* 81 c-d și n. 357). La rîndul lui, pasajul de față se integrează cu greu în expunerea sistematică de la 113 d sqq.

667 Primul discurs despre călătoria sufletelor se încheie aici. Dihotomia suflet pur/suflet impur va fi înlocuită în continuare printr-un model complex, care prezintă și spectrul stadiilor intermediare ale sufletului (cf. *infra,* 113 d sq.).

668 Discursul despre alcătuirea pămîntului (sau partea „geografică" a mitului) se delimitează, din nou, ca tradiție (cf. *supra,* 107 d și n. 658). Formula „am fost încredințat de cineva" (*ego hypo tinos pepeismai*) face aluzie, credem, la cea de-a doua din metodele de a afla adevărul, prezentate de Simmias la 85 c sq. (cf. și n. 401). Ca atare, ea este menită să aducă două precizări: 1) Explicațiile cuprinse în această parte a mitului constituie, în parte, răspunsul ironic al lui Socrate către fizicieni (*supra,* 96 a sqq.). Dar ele nu urmăresc să construiască o nouă teorie științifică (cf. și Hackforth), așa cum adeseori s-a crezut (Gallop etc.). 2) Deoarece o cunoaștere deductivă și exactă nu este aici posibilă, filosoful se vede constrîns să preia

explicaţiile existente, adică să recurgă la discursul indirect, care este totodată *reflectarea* indirectă şi aproximativă (cf. *infra*, 114 d) a adevărului însuşi. În nici un caz nu pot fi acceptate speculaţiile celor care încearcă să imite, pe cale empirică, adevărata ştiinţă *(episteme)*.

669 „Minune a lui Glaucos" *(he Glaukou techne)*: aceasta este o expresie proverbială, care vizează capacităţile extraordinare ale omului de ştiinţă. Pentru problema identificării lui Glaucos, cf. *R.E.*, *VII*, I, *s.v.* *Glaukos*, 46 (col. 1421—1422) şi 36 (col. 1417—1420).

670 „În centrul lumii" *(en mesoi toi ouranoi)*; cf. *supra*, n. 551. — „Rotund" *(peripheres ousa)*; cf. *supra*, 97 d şi n. 549. Mitul din *Phaidon* presupune sfericitatea pămîntului. Totuşi acest fapt a fost combătut de J. S. Morrison („Phronesis", 1959, 101—119) şi de Th. G. Rosenmeyer („CQ", 1956, 193—197; „Phronesis", 1959, 71—72), pentru care pămîntul ar avea, în descrierea lui Platon, forma unei emisfere, respectiv a unui disc. Pentru critica acestor ipoteze, cf. Loriaux. În sprijinul sfericităţii pămîntului, adăugăm: 1) faptul că Socrate îl va compara, la 110 b, cu un corp de această formă (*sphaira;* cf. şi n. 680) şi 2) asemănarea dintre acest „prim punct" din expunerea lui Socrate şi consideraţiile lui Parmenide despre forma sferică a pămîntului (cf. *infra*, n. 671).

671 „Un obiect echilibrat *(homoios)* / „aflîndu-se într-o stare de indiferenţă" *(homoios d'echon)*. Aplicarea noţiunii de echilibru *(homoios echein)* în raportul dintre punctele unei circumferinţe (sau sfere) şi centru, şi apoi în cazul particular al pămîntului este de origine parmenidiană.

672 Adică dintre Gibraltar şi Colchida (extremitatea orientală a Pontului Euxin). Acestea erau limitele convenţionale ale pămîntului locuit *(oikumene)*. — *Phasis:* rîu în Colchida, cu vărsare în Marea Neagră.

673 „Ca nişte furnici, ca nişte broaşte" *(hosper... myrmekas e batrachous)*. Aşa cum arată Loriaux, această comparaţie vizează micimea şi insalubritatea societăţii omeneşti. Totodată ea constituie, credem, răsturnarea ironică a unor

teme tradiţionale destul de răspîndite, precum naşterea oamenilor din furnici.

674 În descrierea pămîntului, Platon reuneşte foarte vechi elemente din fizica presocratică. Imaginea „cavităţilor" *(koila)* umplute cu apă se datorează în primul rînd lui Anaxagoras (cf. A 42, § 5, în teoriile căruia „*koila* (...) nu înseamnă, probabil, «concav», ci «găurit», în sensul implicat în menţiunea lui *koilomata*" (Hackforth, 173) şi într-o oarecare măsură lui Archelaos, pentru care pămîntul „era, la origine, un lac, adînc la periferie şi scobit *(koile)* în centru" (A 4, § 4).

675 „Adevăratul pămînt este pur"; în text, *auten de ten gen katharan.* Această aserţiune are un caracter metafizic şi nu geografic. Deşi imaginea cavităţilor îi va permite lui Socrate să „localizeze" o discontinuitate (*i.e.* raportul între real şi aparent, inteligibil şi vizibil, Forme şi lucruri etc.) într-un spaţiu continuu (cf. *infra*, spectrul stadiilor de uzură a materiei şi de corupţie morală a sufletului), totuşi descrierea propriu-zisă a „pămîntului adevărat" în termenii unui mit geografic se va dovedi în cele din urmă imposibilă (cf. *infra*, 114 c, n. 721).

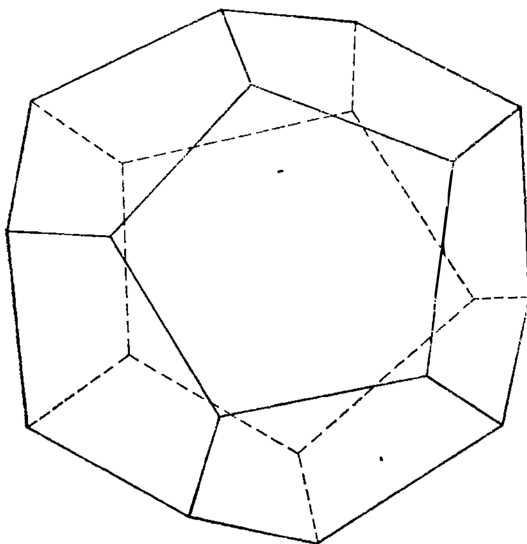
676 „O drojdie fluidă" *(hypostathmen)* etc.: la baza descrierii ulterioare a pămîntului stă ideea continuităţii elementelor (apa se transformă în aer, aerul se transformă în eter etc.) şi ideea echivalenţei funcţionale între diversele lor stadii (apa este „aerul" regiunii acvatice, aerul este „apa" regiunii hiperuranice etc.). Pe această cale Socrate va fi condus spre o viziune surprinzător de modernă a relativităţii lumilor (*infra*, 109 c—110 a).

677 O descriere similară, care extrapolează ideea perfectei adaptări a vieţuitoarelor (inclusiv a omului) la mediu, avea să fie făcută de Aristotel (şi conservată de Cicero în *De natura deorum*, 2, 95; cf. Bluck, *ad l.*).

678 Adică nici măcar pînă acolo unde regiunea eterului începe să se desprindă din aer. Aerul este aşadar un spaţiu intermediar între vederea noastră şi „priveliştea" adevărului, pe care, ca şi apa, o refractă.

679 „Să dezvolt un mit": în text, *mython legein kalon.* Aceste cuvinte introduc descrierea pămîntului văzut „de sus" (*anothen;* cf. *infra):* 110 b—111 c. Nu credem că prin ele Platon ar fi vrut să opună acestei descrieri caracterul ştiinţific (*qua* polemic) al pasajului anterior (Gallop) şi nici măcar că discursul în cadrul acestuia din urmă ar fi „intermediar" între *mythos* şi *logos* (Hackforth).

680 „Ca acele mingi făcute din douăsprezece bucăţi de piele colorate diferit" (*hosper hai dodekaskytoi sphairai poikile).* „Mingea" (sau sfera) cu douăsprezece feţe nu poate fi alta decît dodecaedrul regulat (fig. 3), a cărui înscriere în sferă constituie una din problemele centrale în matematica greacă. Dodecaedrul este unul din cele cinci „solide regulate", ale căror proprietăţi fuseseră îndelung cercetate de



3: Dodecaedru regulat

pitagorei (cf. Philolaos, 15 A şi nota la acest fragment în *Pitagorici, Testimonianze e frammenti,* a cura di Maria Timpanaro Cardini, Firenze, 1962, p. 149; cf. și *Schol, in Eucl. XIII, 81* (Heiberg) despre identificarea dodecaedrului cu universul şi Pl., *Ti.*, 55 a despre construirea poliedrelor regulate). Simbolistica acestei figuri este în mare măsură inspirată de teoria pitagoreică a sfericității pămîntului (cf. *supra*, n. 549). Se pare că Platon a vorbit pentru prima dată despre astfel de lucruri precum puritatea aerului, culorile „cerești" etc. (cf. P.-M. Schuhl, în „Studies in Greek Philosophy and its Continuation Offered to C. J. de Vogel", 1975, pp. 53—54). Oricum ar fi, cele douăsprezece pentagoane colorate anticipează în chip surprinzător imaginea pămîntului văzut din cosmos.

681 *Ana logon*, adică în proporție constantă: raportul dintre lucruri este acelaşi în toate lumile posibile, indiferent de coeficientul lor de frumuseţe. Cf. n. 685.

682 „Sardoniile, iaspurile, smaraldele" *(sardia te kai iaspidas kai smaragdous)*; aşa cum remarcă Hackforth, paralelismul între acest pasaj şi imaginea zidurilor Noului Ierusalim este izbitor.

683 „Urîțenie şi boli" *(aische te kai nosous)*: prin acest metaforism, tot ceea ce ţine de relaţia suflet/trup se transferă asupra relaţiei dintre cele două lumi.

684 Simbolismul luminos conţinut în exemplul acestor materii este paralel cu un nou simbolism, implicit, al cunoaşterii (cf. *supra*). — „Fiinţele fericite" *(eudaimones)* nu rătăcesc prin întuneric, în căutarea adevărului (cf. *supra*, 96 c, 99 b — n. 536), ci au *revelația* lui. — *Eudaimones*: cf. *supra*, 58 e, 81 a, 82 a sq.

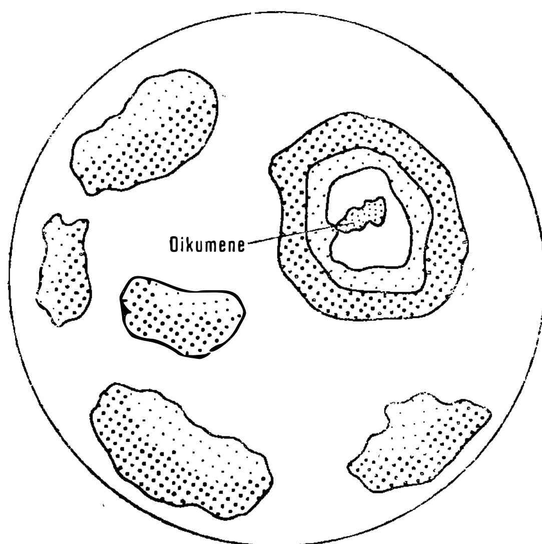
685 Nu credem că oamenii din regiunile superioare ale pămîntului ar aştepta să intre într-un alt trup, aşa cum presupune Hackforth, deoarece răstimpul vieţuirii lor acolo nu este dinainte prescris (cf. *supra*, 107 e şi n. 662). Pe de altă parte, ei nu simbolizează nici acele fiinţe incorporale şi eterne, care au atins ultima treaptă a fericirii, părăsind

ciclul incarnărilor (cf. *infra,* 114 b—c): apelativul „oameni" *(anthropoi)* este însoţit de determinările unei existenţe sensibile (vulnerabilitate, excitabilitate etc.). Întreaga descriere de la 111 a—c nu pare a fi aceea a unor suflete o dată sau de mai multe ori judecate, ci mai curînd a unor oameni care, fiind „în proporţie constantă" *(ana logon)* mai buni, mai puternici şi mai frumoşi decît noi, sînt totuşi, ca şi noi, locuitori ai uneia din „regiunile" *(topoi)* pămîntului. În parte, aceste inadvertenţe se datorează faptului că Platon se lasă aici inspirat de motivul Insulelor celor Fericiţi *(Makarion Nesoi),* unde se duceau, după tradiţie, oamenii care trăiseră o viaţă frumoasă (cf. Hes., *Op.*, 171; *Od.*, 4, 563; Pl., *R.*, 519 c etc.) şi tinde să identifice „pămîntul adevărat" cu Cîmpiile Elizee *(Elysia Pedia).* Pe de altă parte, toate elementele care amintesc de condiţia corporală a sufletului sînt „învăluite în ironie" (Friedländer, p. 147): menţionarea anotimpurilor, a bolilor etc.

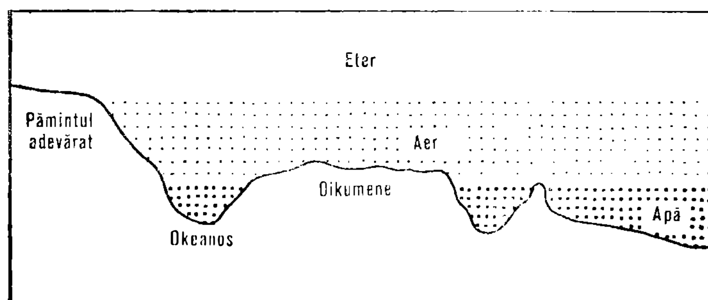
686 Spaţiul oamenilor şi spaţiul zeilor sînt perfect izolate în mitologia greacă. Ideea unei comunicări între ele accentuează la maximum caracterul utopic al întregului pasaj. Nu sîntem de părere că „înfăţişările" zeilor către oameni *(aistheseis)* şi „înfăţişările" oamenilor către zei *(synousias)* ar reprezenta două relaţii diferite (Loriaux): exprimarea de aici analizează, credem, felul în care o singură relaţie (contactul) este receptată de fiecare din cele două „relate". Prin contact, oamenii fac sensibilă existenţa zeilor *(aisthesis),* iar zeii încorporează existenţa oamenilor, înrudind-o cu propria lor natură *(synousia).*

687 „E un lucru ciudat şi probabil semnificativ că ultima trăsătură menţionată în acest tablou al fericirii generale *(eudaimonia)* este viziunea soarelui, a lunii şi a stelelor aşa cum sînt ele într-adevăr. Urmînd imediat după menţiunea oamenilor asociaţi cu zeii, ar fi greu ca ea să nu-i sugereze unui cititor familiarizat cu *Timaios* acei «zei vizibili şi creaţi», stelele şi planetele, a căror divinitate este, se pare (40 d—e), mai pe deplin asigurată decît aceea a zeilor antropomorfici din religia tradiţională" (Hackforth, 180).

688 Cf. fig. 4. Comparaţia cu *krateres* („vasele de amestec“) are la bază probabil sensul original al lui ***krater:*** „vas mare în care se amesteca vin cu apă“ (Chantraine, 517) şi imaginea corespunzătoare.



4 a



4 b

4 a: Sfera terestră (cu cavităţi) după *Phaidon*. Reproducere după Friedländer.

4 b: Secţiune transversală: jumătate din cavitatea Oikumenei. Reproducere după Friedländer.

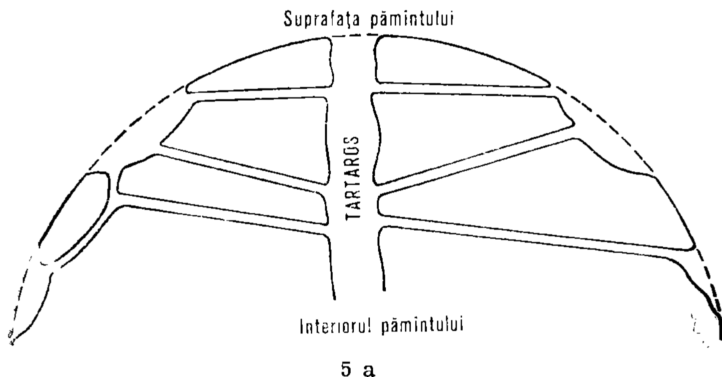
689 Dacă Platon a scris *Phaidon* după călătoria în Sicilia (388—387), este probabil ca această descriere să fi fost inspirată de una din erupţiile vulcanului Etna. În nici un caz însă o asemenea experienţă nu era indispensabilă. *Cf. L. pr.*, Ca sinteză de apă şi foc, lava *(ryax)* pare a fi, pentru Platon, materia cea mai aptă să dea oamenilor o imagine vie a infernului orfic, cu noroiul lui umed *(hygros pelos)* şi nămolos *(borborodes)*, ligament al lumilor subterane.

690 „Oscilaţie": *aiora*. Acest termen este atestat în diverse contexte religioase în care, sub o formă sau alta, simbolizează principiul ritmic al vieţii în univers (mişcarea planetelor, funia de aur care leagă lucrurile, ritul Erigonei etc.). Pentru interpretarea lui, cf. Maria Serena Funghi, *Il mito escatologico del «Fedone» e la forza vitale dell'«aiora»*, în „La parola del passato", 1980, 176—201. La 98 d, acelaşi termen descria mişcarea articulată a oaselor în trupul viu. Aici, el pregăteşte imaginea pămîntului ca fiinţă care respiră (cf. *infra*, 112 b—c şi n. 695).

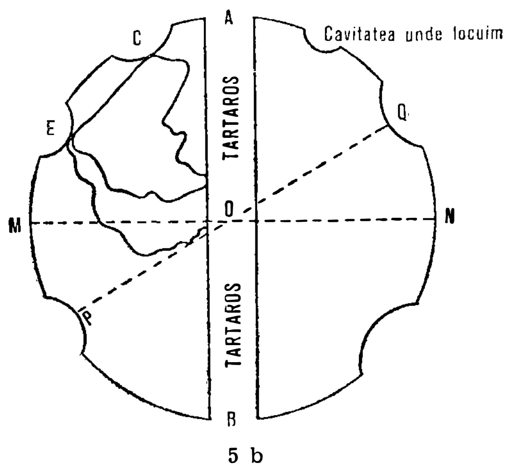
691 „Care străbate întregul adînc al pămîntului"; în text *diamperes tetremenon di'holes tes ges*. Aici încep divergenţele în ceea ce priveşte reconstruirea „hărţii" mitice a pămîntului. Luînd termenul *diamperes* în sensul lui literal (*i.e.* „prin mijlocul", „de-a lungul" etc.), Friedländer, Burnet şi Bluck îşi reprezintă Tartarul ca pe un cilindru care străbate pămîntul de la un capăt la altul, trecînd prin centru (fig. 5). Dar această ipoteză determină o localizare neverosimilă a celor patru fluvii (*infra*, 112 e—113 d). Sîntem înclinaţi să adoptăm aici explicaţia lui Robin: „Tartarul nu este un fel de diametru al pămîntului; el este mai curînd domeniul comun al unei pluralităţi de raze care, aproape de centrul pămîntului, se orientează în sensuri diferite către periferie". (Cf. şi fig. 6).

692 *Il.*, VIII, 14.

693 „Alte locuri": cf. *Il.*, VIII, 481. — „Alţi poeţi": de pildă Hesiod (*Th.*, 807) sau autorii imnurilor homerice (*h.Ap.*, 336, *h.Merc.*, 256, 374 etc.). Foarte curînd însă, Tartarul a fost asimilat cu Hades (*A.*, *Eu.*, 72). Platon se face aici ecoul unor tradiţii foarte îndepărtate, asimilîndu-le propriului său metaforism (*supra*, tema închisorii); astfel, Tartarul nu va



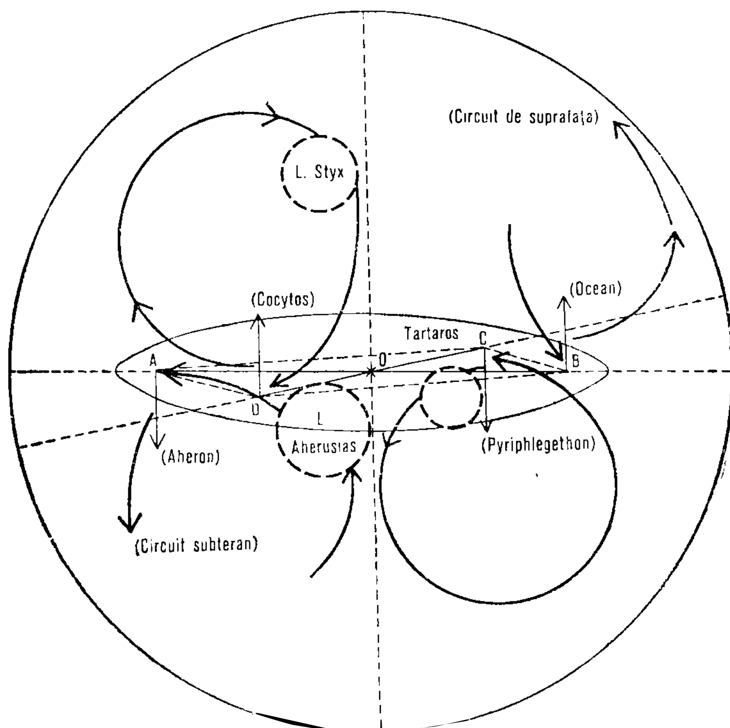
5 a



5 b

5 a: Secțiune transversală: o parte din sfera terestră. Reproducere după Friedländer.

5 b: Notă la **113** e. Reproducere după Bluck.



6: Cele patru fluvii principale ale pămîntului după *Phaidon*

AO = OB } < *katantikry* („faţă în faţă")
DO = OC } < *kata meson* („la mijloc"): *i.e.* AC = CB şi AD = DB

fi doar un rezervor al apelor pămîntului, ci şi *temniţa* lui (cf. *infra,* 113 etc.).

694 „Nu găseşte acolo un loc în care să se poată stabiliza" *(pythmena ouk echei oude basin):* pentru că, aşa cum explică Robin, pămîntul nu are un centru de greutate *(basis).* Centrul lui geometric (sau punctul de echilibru) nu poate fi cu adevărat un „fund" *(pythmen).* Diverse alte interpretări propuse în critica modernă au în comun, credem, o supralicitare ştiinţifică a discursului lui Socrate (cf. Bur-

net, Rosenmeyer etc.). Or, afirmația lui de aici nu impune prin nimic un asemenea tratament; reprezentarea Tartarului ca abis, *i.e.* „fără fund“ *(abythos)*, este un loc comun în mitologia greacă (cf. Hes., *Th.*, 736 sqq.). În general inadvertențele din această parte a dialogului se datorează tradițiilor suprapuse, dar ele nu trebuie receptate ca atare deoarece unitatea discursului nu este de ordin științific.

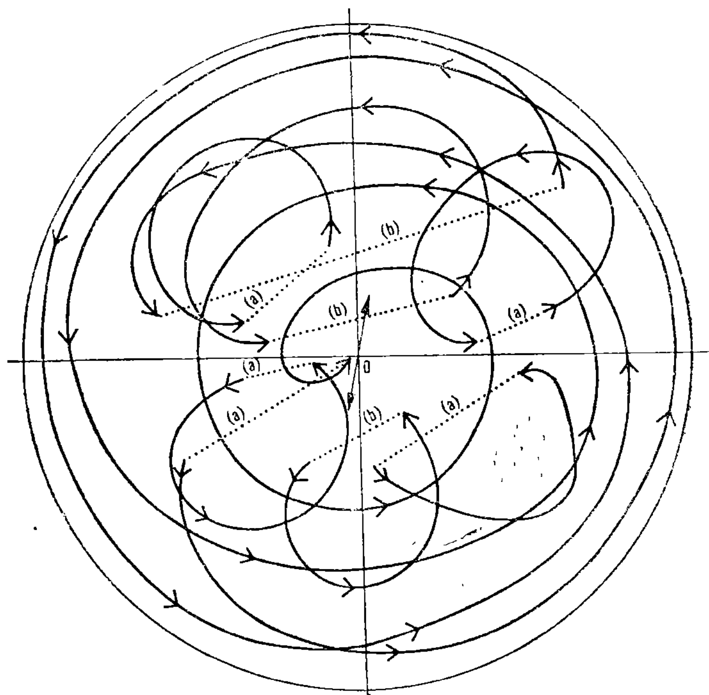
695 Corelarea celor două momente ale respirației *(pneuma)* cu pulsațiile pornite din centrul pămîntului arată că, în mentalitatea lui Platon, pămîntul era un organism viu, de dimensiuni uriașe (cf. și *anemoi amechanoi*, „vînturi uriașe“). Aceasta era de asemenea credința pitagoreilor și, într-o formă mai apropiată de textul nostru, a lui Parmenide (B 16) și Heraclit (B 137). — „Aerul și suflul său“ *(pneuma)*/„cînd respirăm și suflul“ *(pneuma)*: folosirea lui *pneuma* ca termen comun în această metaforă este menită să sublinieze echivalența dintre verbul respirației individuale *(anapneisthai)* și verbul „respirației“ cosmice *(aioreisthai)*: cf. și *supra*, n. 690.

696 „Către regiunile pe care le numim inferioare“ *(eis ton topon ton de kato kaloumenon)*: adică spre centrul pămîntului (cf. și Loriaux etc.). În realitate, aceasta nu este o zonă „inferioară“ *(kato)*, *i.e.* situată „mai jos“, deoarece figura geometrică a pămîntului anulează orice direcție. Cf. *infra*, și fig. 6.

697 Cu alte cuvinte vărsarea este întotdeauna mai aproape de centrul pămîntului decît izvorul.

698 „Într-un punct opus“ *(katantikry)*, „de aceeași parte“ *(kata to auto meros)*. Reprezentarea nu este deloc explicită. Dacă ținem seama de ocurențele ulterioare ale termenului *katantikry* (cf. *infra*, 112 e și n. 702) și îi dăm același înțeles (*i.e.* „față în față, de o parte și de alta a centrului“), atunci apele din prima categorie sînt cele care își au izvorul într-o parte (*meros; i.e.* est sau vest) a unei emisfere (*i.e.* nord sau sud) și vărsarea în partea opusă (*i.e.* vest sau est) întotdeauna a aceleiași emisfere. Celei de-a doua categorii îi aparțin apele care se varsă în aceeași parte a emisferei unde își au izvorul. În această viziune, *meros* ar fi numele unui *sfert* din sfera pămîntului. Cf. fig. 7 și *infra*, 112 e. Pentru alte interpretări, cf. Burnet, Loriaux etc.

699 Mare parte din dificultățile de ordin hidrografic ale mitului din *Phaidon* se datorează, credem, faptului că Platon și-a imaginat circuitul fluviilor ca fiind independent de raportul de poziție între izvor și vărsare, fără să explice suficient de clar această viziune. Astfel, Socrate nu prezintă aici o a treia categorie de ape (Burnet), ci introduce variabila „circuitului" în cadrul primelor două categorii. Traseul unui fluviu nu este limitat la o anumită suprafață pe circumferința pămîntului. Însă, indiferent dacă el o înconjoară în întregime *(kykloi)* sau nu, o dată *(hapax)* sau de mai multe ori *(pleonakis)*, punctul de vărsare nu se poate situa decît în aceeași emisferă cu izvorul (*supra*, n. 698). Cf. *infra*, n. 700 și fig. 7.



7: Cursul fluviilor pămîntului după *Phaidon*
a: *kata to auto meros* („de aceeași parte")
b: *katantikry* („într-un punct opus")

700 „Cît mai jos cu putință" *(eis to dynaton kato)* / *litt.* „numai pînă la centru" *(mechri tou mesou):* cf. fig. 7. — „Fie într-un sens, fie într-altul" *(hekaterose):* după cum e vorba de fluviile care străbat emisfera nordică sau de fluviile care străbat emisfera sudică. Datorită sfericității sale, pămîntul nu cunoaște reperele „sus" *(ano)* și „jos" *(kato;* cf. *supra*, 112 c, n. 696). Însă direcția izvoarelor determină, pe orizontala lui, un diametru imaginar care împarte pămîntul într-o emisferă de nord și o emisferă de sud; acestea nu comunică între ele pentru că sînt simetrice și discontinue. În schimb axul perpendicular pe acest diametru nu crează nici o configurație specifică; emisfera de est și emisfera de vest nu există în geografia lui *Phaidon.* Notăm de asemenea faptul că *meros* („parte") denumește aici întreaga emisferă și nu numai jumătatea ei, ca mai-nainte (cf. *supra,* n. 698).

701 În mitologia homerică, Ocean nu era un fluviu infernal; înconjurînd suprafața (plată) a pămîntului, el îl despărțea de marginile Infernului. Așa cum observă Loriaux, bazinul său de stagnare — singurul nemenționat — trebuie să-l fi constituit, în imaginația oricărui grec, Mediterana. Nu se vorbește deloc despre cursul Oceanului. Fiind însă cel mai mare, el face parte fără îndoială dintre acele fluvii care „înconjoară" *(perielittein)* pămîntul de mai multe ori înainte de a se întoarce în Tartar.

702 „Față în față": în text, *katantikry,* adică la egală distanță de verticala centrului. Aici *katantikry* nu se mai referă la faze diferite în circuitul unui singur fluviu, ci la poziția relativă a izvoarelor. — „În sens invers": în text, *enantios,* adică în emisfere diferite. Cf. fig. 6. Descrierea Aheronului ca fluviu subteran este conformă cu tradiția homerică.

703 „Lacul Aherusias": cf. *infra,* 113 d și n. 713.

704 „La mijloc între primele două" *(touton kata meson):* adică pe un diametru orizontal perpendicular pe diametrul pe care se află Aheronul și Oceanul; cf. fig. 6 (cf. și Robin; pentru respingerea soluției Burnet, cf. Loriaux).

705 Scenariul de la 114 a—b va fi mult mai expresiv prin această precizare.

706 Aşa cum se întîmplă, în fond, cu toate fluviile; cf. *supra*, 112 d.

707 Aceasta pare a fi o încercare de a explica originea erupţiilor vulcanice. Pyriphlegethon se află, de asemenea, în catalogul homeric al fluviilor infernale.

708 Albastru întunecat"; în text, *chroma (...), holon hoion ho kyanos*. „La Teofrast, *(de Lapidibus, 39)*, acest termen *i.e. kyanos* pare a desemna lapis-lazzuli; în general el se aplică unei substanţe nesigur definite, cu reflexe albastre, sumbră şi metalică" (Loriaux, *ad l.*).

709 În mitologia homerică Styxul nu era un lac, ci însuşi fluviul morţii. Puterile lui redutabile *(deinas dynameis)* sînt cele care îi sileau pe zeii înşişi să-i folosească numele în jurămintele lor. Le simbolizează aici pustietatea şi culoarea de ghiaţă a morţii.

710 „În sens contrariu": în text, *enantios* — cf. *supra*, 112 e şi n. 702, final. Pyriphlegethonul şi Cocytosul curg aşadar în emisfere diferite. Raportul între ele este identic cu raportul dintre Ocean şi Aheron, cf. fig. 6.

711 Descrierea simultană a poziţiilor Pyriphlegethonului şi Cocytosului în raport cu lacul Aherusias este un al doilea element care pregăteşte scenariul de la 114 a—b.

712 Începînd cu descrierea poziţiei şi terminînd cu proprietăţile acestor patru fluvii, Platon pare să fi creat aici o proporţie în care termenii se opun doi cîte doi (circuit de suprafaţă/circuit subteran, fluviu de foc/fluviu îngheţat etc.). Totuşi, aşa cum observă Hackforth, limita dintre originalitate şi tradiţie este cu neputinţă de stabilit.

713 „Pînă la lac" *(eis ten limnen)*: şi anume Aherusias (*supra*, 113 b), care este, probabil, un echivalent al regiunii mediteraneene din lumea noastră, sau al regiunilor superioare unde trăiesc oamenii fericiţi *(eudaimones)*.

714 Aşadar lacul Aherusias nu este un „infern" al pedepselor sau un „paradis" al răsplătiţilor, ci un „purgatoriu" unde sufletele se consacră exerciţiilor de purificare. Totuşi afirmaţia că sensul lumii de dincolo este în primul rînd unul purgatorial (Gallop) ni se pare destul de riscantă.

715 Pentru ierarhia vinei morale şi utopiile legislative ale lui Platon, cf. O. Reverdin.

716 Aşa cum, de pildă, Zeus i-a azvîrlit în Tartar pe Giganţii care se răzvrătiseră împotriva lui. Această menţiune evocă binecunoscute episoade din istoria celor mai vechi generaţii de zei.

717 De unde se poate deduce că şi vinovaţii „care nu au leac" *(aniatos einai)* sînt absolviţi, în felul lor, de lanţul incarnărilor.

718 Analizînd actele criminale sub aspectul cauzalităţii lor, Platon ajunge pentru prima oară la teoria unei deosebiri între crima voluntară şi crima involuntară. Aşa cum a arătat Reverdin, omicidul putea fi, pentru Platon, de trei feluri: asasinat voluntar, accident sau asasinat involuntar (*i.e.* comis sub imperiul mîniei). Crimele din această ultimă categorie erau „mai puţin condamnabile decît primele dar mai grave decît cele de-al doilea tip" (Reverdin, 177—178; cf. şi Woozley, „PhilosQ", 1972, 303—317 şi Saunders, „PhilosQ", 1973, 350—356). Inovaţia lui Platon este aici uimitoare. Paricidul însă (cf. *Lg.*, 872 d—873 a) şi violarea templelor (cf. *Lg.*, 907 d—909 d), prin care el exemplifică acest principiu, reevaluau în schimb cele mai vechi şi cele mai grave forme de sacrilegiu pe care le concepuse tradiţia greacă. Uciderea unui părinte este un lucru cumplit deoarece statuia lui (ca şi a oricărui alt strămoş) este „cea mai venerabilă din cîte putem avea" (*Lg.*, 931 d).

719 „Să-şi înduplece victimele" *(peisosin (...) hous edikesan)*. Aceasta este o temă fără precedent în literatura antică. Punerea ei în spaţiu este pregătită prin descrierea poziţiilor relative ale lacului Aherusias, Pyriphlegethonului, care se apropie de el fără să-l atingă şi Cocytosului, care, în emisfera cealaltă, descrie o curbă simetrică, în acest punct, faţă de Pyriphlegethon. Nici una din aceste ipostaze ale sufletului nu poate fi însă conciliată cu descrierea de la 81 c—d. Dacă ar fi să judecăm după *Legile*, 865 d—e, unde se vorbeşte despre morţii nerăzbunaţi (astfel încît condiţia lor de victimă pare a se prelungi dincolo de moarte), „fantasmelor" evocate la 81 c—d ar trebui să le corespundă

aici, în chip neaşteptat, nu criminalii, ci victimele de la care ei îşi aşteaptă iertarea. Însă pasajul la care ne referim respectă mult mai îndeaproape o tradiţie din cele mai vechi, şi ar fi greu să comparăm sufletele împovărate de materie ale celor care s-au lăsat în voia trupului lor (81 c—d) cu sufletele unor „victime", ele însele bîntuite de imaginea criminalului (*Lg.*, 865 d).

720 „Judecătorii" *(dikastai)* infernali sînt, după tradiţie, Minos, Rhadamanthys şi Aiacos. Cf. şi *Grg.*, 523 e; *R.*, 614 c.

721 „Cei care s-au purificat îndeajuns prin filosofie" *(hoi philosophiai hikanos katheramenoi)*. Mitul se sfîrşeşte cu o nouă evocare a filosofilor, care rămîne însă deschisă. Cele cinci stadii morale ale sufletului (tartarean, infernal, purgatorial, elysian şi hiperuranic) sînt simbolizate prin lăcaşul lor postum. Dar această ascensiune este dublată, în planul metafizic al discursului, de o opoziţie între primele patru stadii, situate respectiv în zona *vizibilă* a pămîntului, şi ultimul stadiu care, în termenii acestui mit, nu poate fi localizat ori descris în nici un fel.

722 În acest metadiscurs final despre valoarea indicativă a mitului, „ceea ce spune Socrate despre «precizia aproximativă» este o recunoaştere, din partea lui Platon, a faptului că toate eforturile de acest fel sînt condamnate să aibă numai în parte succes" (Hackforth, 186). — „Să ni-l repetăm ca pe o incantaţie": *epaidein;* cf. *supra,* 77 e—78 a. Dar, aşa cum remarcă Gallop, o asemenea „incantaţie" nu poate decît să mărească teama de moarte a oamenilor — „cu excepţia celor care ar avea o conştiinţă neobişnuit de curată". Pentru propunerea unei interpretări de adîncime a mitului, cf. A. Nigri Lampugnani, „RFIC", 1974, 290—299. Pentru tema „riscului" *(kindynos;* cf. *supra,* 85 d etc.), cf. J. Salviat, „REG", 1965, 23—29.

723 „Şi-a luat rămas bun" *(chairein)* etc. Acest epilog arată că detaşarea filosofului de trup constituie un element indispensabil pentru sensul moral al întregului dialog. Cf. şi *L. pr.*

724 Dubla ironie a lui Platon se îndreaptă aici a) împotriva celor care încercaseră să facă din Socrate un personaj de comedie (cf. *supra,* 70 b—c şi n. 213) şi b) împotriva

comparării de esență a acestui dialog cu discursul tragic — ale cărui elemente le-a asimilat.

725 Referirea la otravă *(pharmakon:* cf. *supra,* 57 b și n. 5) marchează începutul scenei finale a dialogului. Gestul lui Socrate transformă momentul tradițional al spălării cadavrului *(loutron)* într-un act purificator, asemeni celor care se executau la începutul riturilor de inițiere.

726 Socrate se folosește de întrebarea lui Criton pentru a introduce tema discursului-testament și, prin aceasta, o nouă motivare (sau un nou nivel posibil al lecturii) pentru întregul dialog. Cf. *supra,* 63 b—c și n. 107, final.

727 „Să mă prindeți" *(labete me)* etc. Motivul sufletului-pasăre constituie una din cele mai enigmatice sugestii ale lui Socrate cu privire la viața de dincolo. Cf. și Friedländer și *L. pr.*

728 Socrate folosește aici o expresie populară *(oichesomai.... eudaimonias* — cf. D. Tarrant, „CQ", XIII, 1948, 31 și „CR", LXIII, 1949, 44) al cărei sens pare a fi ironic (cf. Bluck etc.). Nu ne considerăm îndreptățiți să respingem acest sens (Verdenius, Loriaux), deoarece Socrate nu vorbește aici din perspectiva filosofului, ci imită formele de receptare ale omului comun.

729 Se face aici aluzie la garanția pe care Criton și alți discipoli erau gata să o depună în fața tribunalului, în cazul în care Socrate ar fi acceptat să evadeze (cf. *Cri.,* 44 e; cf. și Loriaux *ad l.*).

730 „Reaua folosire a cuvintelor" *(to me kalos legein):* cum ar fi, de pildă, să nu-l numești „Socrate" pe Socrate, ci numai cadavrul lui (cf. și Casini). Din perspectiva relației între nume și cauză (*supra,* n. 610, 2), aceasta ar putea fi, din partea lui Platon, o explicație rezumativă a însuși procedeului de răsturnare. Cf. de asemenea Guthrie, *Twentieth Century Approaches to Plato,* Cincinnati, 1963.

731 „Soarele era aproape de apus" *(engys heliou dysmon):* cf. *supra,* 61 e. Povestea lui Phaidon a început la răsăritul soarelui (*supra,* 59 d—e). Cf. și *L. pr.*

732 „Slujitorul" *(hyperetes)* celor Unsprezece (pentru care, cf. *supra,* n. 20) nu poate fi identificat nici cu pazni-

cul închisorii (*thyroros*, cf. 59 e), nici cu sclavul (*pais*) care va pregăti cupa cu otravă (117 a); este greu de apreciat ce funcţie va fi avut un asemenea personaj în ierarhia închisorii.

733 „Rămas bun": *chairein*. Ca mărturie finală a seninătăţii filosofului, relaţia dintre Socrate şi „slujitor" integrează gestul de salut (cf. *supra*, 63 e, 64 c, 65 c, 83 d etc.; cf. n. 111) în raportul dintre valoarea morală şi cunoaştere.

734 „Ţintuindu-l (...) cu privirea ca de taur"; în text, *tauredon hypoblepsas*. Cf. şi *supra*, 86 d şi n. 417. Aceasta este a doua menţiune referitoare la privirea neobişnuită a lui Socrate.

735 Cum libaţiunile (*spondai*) erau extrem de frecvente în lumea greacă, nu credem, ca Bluck, că întrebarea lui Socrate ar fi avut un caracter ironic.

736 „Să murim în reculegere şi pace": în text, *en euphemiai teleutan*. Pentru sensul moral al acestei observaţii, cf. *supra*, n. 114. Pentru valoarea religioasă a termenului *euphemia*, cf. *supra*, 60 a şi n. 43.

737 În opinia lui Gill, simptomatologia selectată de Phaidon ar urmări să transforme însăşi moartea lui Socrate într-o ilustrare (sau demonstraţie mimetică) a teoriei platonice despre suflet (C. Gill, „CQ", 1973, 25—28).

738 *Toi Asklepioi opheilomen alektryona* („îi sînt dator lui Asclepios un cocoş" — cocoşul fiind o pasăre consacrată lui Asclepios). Simbolismul acestor cuvinte a fost de multe ori pus în discuţie. Verbul *opheilein* lasă să se înţeleagă fie că Socrate ar fi avut faţă de Asclepios o obligaţie încă neachitată (Gallop), fie că — aşa cum pare mai firesc — Socrate s-ar fi simţit dator să aducă o ofrandă zeului sănătăţii deoarece, prin moarte, sufletul lui se va fi „vindecat" (Robin, Bluck etc.). Critica adusă de Gallop acestei interpetări nu este întemeiată deoarece vecinătatea între „moarte" şi „sănătate" nu are la bază implicaţia (pe care

într-adevăr Socrate nu o face) că viața ar fi o boală, ci descrierea bolii ca formă particulară a relației între trup și suflet (*supra*). Oricum ar fi, ambiguitatea acestei mențiuni și întreaga literatură provocată de ea (A. Capuder, „ZAnt", 1969, 21—23; R. Minadeo, „CJ", 1971, 294—297; L. J. Carafides, „Platon", 1971, 229—232; R. J. Baron, „CPh", 1975, 268—269 etc.) par să confirme faptul că ultima ironie a lui Socrate era făcută să rămînă, pentru întreaga posteritate, indescifrabilă.

BIBLIOGRAFIE

LUCRĂRI GENERALE

ALLEN, R. E., *Participation and predication in Plato's middle dialogues:* „PhR", LXIX, 1960, 147—164.

— *Plato's earlier theory of forms: The Philosophy of Socrates. A collection of critical essays,* ed. by Vlastos, G.: Modern Stud. in Philos. Garden City. N. Y. Doubleday, Anchor., 1968, 319—334.

ANDERSON, A., *Was Socrates unwise to take the hemlock?* „HThR", LXV, 1972, 437—452.

BACIGALUPO, M. Y., *Teriomorfismo e transmigrazione:* „Filosofia", XVI, 1965, 267—290.

BALLARD, E. G., *Socratic ignorance. An essay on Platonic self-knowledge,* Den Haag, Nijhoff, 1965.

BALLEW, L., *Straight and circular in Parmenides and Timaeus:* „Phronesis", XIX, 1974, 189—209.

BARKER, A., *Why did Socrates refuse to escape:* „Phronesis", XXII, 1977, 13—28.

BEAMER, E. M., *The Socratic image in Plato:* Diss., Syracuse Univ., 1972 [microfilm].

BELFIORE, E. S., *„Imitation" and Book X of Plato's Republic:* Diss., Univ. of California, Los Angeles, 1978 [microfilm].

BERNHARDT, J., *Platon et le matérialisme ancien. La théorie de l'âme-harmonie dans la Philosophie de Platon:* Coll. Science de l'homme, Paris, Payot, 1971.

BESTER, T. W., *Common properties and eponimy in Plato:* „PhilosQ", XXVIII, 1978, 189—207.

BLUCK, R. S., *Plato's life and thought, with a translation of the seventh letter:* London, Routledge & Kegan Paul, 1949.

BOYLE, A. J., *Plato's divided line, Essay I: The problem of dianoia; Essay II: Mathematics and dialectic; Appendix: The function and significance of the line:* „Apeiron", VII, 1973, I—II; 11—18; 19—21.

BRIEL, W. F., *Plato's „theory of forms" from the ethical point of view. A functional analysis:* Diss., Fordham Univ. New York, 1978 [microfilm].

BRUMBAUGH, R. S., *Plato's mathematical imagination. The mathematical passages in the dialogues and their interpretation:* Bloomington, Indiana Univ. Pr., 1954.

BRUNSCHWIG, J., *„Diegesis" et „mimesis" dans l'oeuvre de Platon:* Rezumat în „REG", LXXXVII, 1974, pp. XVII—XIX.

CALLAHAN, J. F., *Dialectic, myth and history in the philosophy of Plato: Interpretations of Plato. A Swarthmore symposium,* ed. by North, H. F.: „Mnemosyne", Suppl. L, Leiden, Brill, 1977.

CAMP, J. van et CANART, P., *Le sens du mot „theios" chez Platon:* Louvain, Publ. universitaires, 1956.

CAMPBELL, A. Y., *On Plato, Protag. 327 c 6. Notes on Phaedo and Republic:* „PCPhS", No. 178, 141—145.

CAVARNOS, C., *The classical theory of relations. A study in the metaphysics of Plato, Aristotle and Thomism:* Belmont, Mass. Inst. for Byzantine & Modern Greek Stud., 1975.

CHERNISS, H., *Plato as mathematician:* „The Rev. of Metaphysics", IV, 1951, 395—425.

CLEGG, J. C., *Self-predication and linguistic reference in Plato's theory of Forms:* „Phronesis", XVIII, 1973, 26—43.

COBB, W. S., *Anamnesis. Platonic doctrine or sophistic absurdity?* „Dialogue", XII, Quebec, Canadian Philos. Assoc., 1973, 604—628.

CREED, J. L., *Is it wrong to call Plato a utilitarian?* „CQ", XXVIII, 1978, 349—365.

CROSS, R. C., *Logos and forms in Plato:* „Mind", LXIII, 1954, 433—450.

CUSHMAN, R. E., *Therapeia. Plato's conception of philosophy:* Chapel Hill Univ. of North Carolina Pr., 1958.

DAROS, J., *Plato and his relationship with Socrates:* „Athena", XXIV, 3, 1963, 60—61.

DERBOLAV, J., *The philosophical origins of Plato's theory of ideas:* „AGPh", LIX, 1972, 1—22.

DRUART, TH. A., *Le vocabulaire de la causalité chez Platon:* „RPhL", LXXI, 1973, 844.

DUPONT-ROC, R., *Mimésis et énonciation:* Paris, Pr. de l'École norm. sup., 1976.

EDELSTEIN, L., *The function of the myth in Plato's philosophy*, „JHS", 1949, 463—481.

EPP, R. H., *Plato's quest for purification:* „Platon", XXIV, 1972, 38—50.

—, *Katharsis and the Platonic reconstruction of mystical terminology:* „Philosophia", IV, 1974, 168—179.

FIELD, C. G., *The philosophy of Plato:* Oxford Univ. Pr., 1949.

FINDLAY, J. N., *The myths of Plato:* „Dionysius", II, 1978, 19—34.

FOX, A., *Plato for pleasure*, rev. ed.: London, Murray, 1962.

FRAISSE, J. C., *Ascétisme et valeur de la vie chez Platon:* „R Philos", CXLIX, 1959, 104—108.

FRANCO, R. de, *Morte e alienazione:* „GCFI", LI, 1972, 263—272.

FRIEDLÄNDER, P., *Plato I: An introduction*, transl. by Meyerhoff H.: London, Routledge, 1958.

FRUTIGER, P., *Les Mythes de Platon*, Paris, Félix Alcan, 1930.

GALLOP, D., *Dreaming and Waking in Plato: Essays in Ancient Greek Philosophy*, ed. by Anton, J. P. & Kustas, G. L.: Albany State Univ. of New York Pr., 1971, 187—201.

GOLDSCHMIDT, V., *La religion de Platon:* Coll. Mythes & Religions, XXV, Paris, Pr. Univ., 1949.

GOULD, J., *The development of Plato's ethics:* Cambridge Univ., Pr., 1955.

GRAESER, A., *On language, thought and reality in Ancient Greek philosophy:* „Dialectica", XXXI, 1977, 359—388.

GRENET, P., *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon:* Paris, Boivin, 1948.

GULLEY, N., *Some aspects of Plato's method:* rezumat în „PCA",XLVII, 1950, 23.

—, *Plato's theory of recollection:* „CQ", XLVIII, 1954, 194—213.

—, *Plato's theory of knowledge:* London, Methuen, 1962.

GUNDERT, H., *Platon und das Daimonion des Sokrates:* „Gymnasium", LXI, 1954, 513—531.

—, *Los premieros vestigios de la doctrina de las ideas:* „E Clás", XXI, 1977, 221—231.

GUTHRIE, W. K. C., *Plato's views on the nature of the soul: Recherches sur la tradition platonicienne*, „Entretiens sur l'antiquité classique", III, 1955, Vandoeuvres, Genève, Fondation Hardt, 1957, 3—22.

—, *A history of Greek philosophy, IV: Plato, the man and his dialogues, earlier period:* Cambridge Univ. Pr., 1975.

HACKFORTH, R., *Immortality in Plato's Symposium:* „CR", 1950, 43—45.

HAVELOCK, E., *A preface to Plato*, Oxford, Blackwell, 1962.

HAWTREY, R. S. W., *Plato, Socrates and the mysteries. A note:* „Antichthon", X, 1976, 22—24.

HITCHCOCK, D. L., *The role of myth and its relation to rational argument in Plato's dialogues:* Diss., Claremont Graduate School, Claremont, Col. 1974 [microfilm].

HOERBER, R. G., *The Socratic oath „by the dog":* „CJ", LVIII, 1963, 268—269.

IMAMICHI, T., *Idea and general concept in Plato:* „JCS", XII, 1964, 40—55.

IMPARA, P., *„Theia moira" e „enthousiasmos" in Platone:* „Proteus", IV, 10, 1973, 41—56.

IRWIN, T. H., *Theories of virtue and knowledge in Plato's early and middle dialogues:* Diss., Princeton Univ., 1973 [microfilm].

—, *Plato's moral theory. The early and middle dialogues:* Oxford Clarendon Press, 1977.

—, *Plato's heracliteanism:* „PhilosQ", XXVII, 1977, 1—13.

JOLY, R., *Platon et la médecine:* „BAGB", 1961, 435—451.

KIRWAN, C., *Plato and relativity:* „Phronesis", XIX, 1974, 112—129.

KRC, M. P., *Plato's distinction between knowledge and opinion:* Diss., Univ. of Wisconsin, Madison, 1973 [microfilm].

LAMPROPOULOU, S., *On certain Pythagorean philosophical patterns in Plato:* „Platon", XXVIII, 1976, 44—58.

LEVI, A., *I miti platonici sull'anima e suoi destini:* „RF", XXX, 1939, 137—166.

LLEDO IÑIGO, E., *La anamnesis dialectica en Platon:* „Emerita", XXIX, 1961, 219—239.

LLOYD, A. C., *Falsehood and significance according to Plato:* Actes du XIe Congr. internat. de Philos., 1953, XII, 68—70.

LODGE, R. C., *Plato's theory of art:* London, Routledge & Kegan Paul, 1953.

LORIAUX, R., *L'Être et la Forme selon Platon. Essais sur la dialectique platonicienne:* Bruges, Desclée — De Brouwer, 1955.

LUCE, V, J., *Immortality in Plato's Symposium. A reply:* „CR", N.S., II, 1952, 137—141.

LUONGO, G., *Homo militans. La metafora della diserzione nella litteratura greca,* „AFLN", XIX, 1976—1977, 109—142.

MALCOM, J. F., *Plato's conception of moral knowledge:* Diss., Princeton Univ., 1961.

MARTEN, R., *„Ousia" im Denken Platons:* Meisenheim, Hain, 1962.

—, *Platons Theorie der Idee:* Freiburg, Alber, 1975.

Mc LENDON, H. J., *Plato without God:* „IR", XXXIX, 1959, 88—102.

Mc MINN, J. B., *Plato as a philosophical theologian:* „Phronesis", V, 1960, 23—31.

MOORS, K. F., *Plato's use of dialogue:* „CW", LXXII, 1978, 77—93.

MOREAU, J., *Platon et la connaissance de l'âme,* „REA", LV, 1953, 249—257.

MORROW, G. R., *Plato's conception of persuasion:* „PhR", LXII, 1953, 234—250.

MOUTSOPOULOS, E. A., *El carácter dialéctico de la idea del alma del mundo en Platon:* „E Clás", XXI, 1977, 249—259.

MUGLER, Ch., *„Hexis", „schesis" et „schema" chez Platon:* „REG", LXX, 1957, 72—92.

NAKAMURA, K., *An approach to „he ton agathon idea" in Plato's Republic through „proton philon" (Lysis 219 d 1):* „JCS", XXIII, 1975, 30—40.

NEDONCELLE, M., *Altérité, altération et aliénation dans la philosophie de Platon:* „Mélanges Merlier", 1956, 173—183.

O'BRIEN, D., *Virtue, knowledge and „thymoeides", a study in Platonic ethics:* Diss., Princeton Univ., 1956 [microfilm].

OLSHEWSKY, T. M., *On the relations of soul to body in Plato and Aristotle:* „JHS", CVI, 1976, 391—404.

PAISSE, J. M., *La réminiscence chez Platon:* „LEC", XXXIII, 1965, 376—400.

—, *Les rapports de Platon et de la philosophie présocratique. Les sources du thème platonicien de la réminiscence:* „LEC", XXXV, 1967, 15—33.

—, *Réminiscence et dialectique platoniciennes* (suite): *Ibid.*, 225—248.

—, *Réminiscence et mythe platoniciens:* „LFC", XXXVII, 1969, 19—43.

—, *Le thème platonicien de la réminiscence et la purification morale:* „LEC", XXXVIII, 1970, 274—282.

PATTERSON, R. A., *Plato's image theory of participation:* Diss., Univ. of Pennsylvania, Philadelphia, 1975 [microfilm].

PLACES, Ed. des *La langue philosophique de Platon. Le vocabulaire de l'être,* „CRAI", 1961, 88—94.

PLASS, P. Chr., *Plato's symbolism:* Diss., Univ. of Wisconsin, 1959 [microfilm].

POPPER, K. R., *The Open Society and its Enemies, 1; The spell of Plato, II:* London, Routledge, 1945, 1957.

REVERDIN, O., *La religion dans la cité platonicienne,* Bibl. de l'école fr. d'Athènes, Travaux et mém., VI, Paris, de Boccard, 1945.

RIST, J. M., *Plato's earlier theory forms?* „Phoenix", XXIX, 1975, 336—357.

ROBINSON, R., *Plato's Earlier Dialectic:* Oxford, Clarendon Press, 1953.

ROSS, W. D., *Plato's Theory of Ideas:* Oxford, Clarendon Press, 1951.

ROSSETTI, L., *Trace di un „logos Socratikos" alternativo al Critone e al Fedone platonici:* „A & R", XX, 1975, 34—43.

SALLIS, J., *Being and logos. The way of Platonic dialogue:* Pittsburg Duquesne Univ. Pr., 1975.

SAUNDERS, T. J., *Plato on Killing in anger. A reply to Professor Woozley:* „PhilosQ", XXIII, 1973, 350—356.

SAYRE, K. M., *Plato's analytical method:* Univ. of Chicago Pr., 1961.

SCHUHL, P.-M., *Platon et la médecine:* Paris, Presses Univ., 1960.

— *Platon et la pureté de l'altitude:* „Mélanges de Vogel", Assen Van Gorcum, 1975.

SCOLNICOV, S., *Hypothetical method and rationality in Plato:* „Kant Stud.", LXVI, 1975, 157—162.

—, *Reason and passion in the Platonic soul:* „Dionysius", 1978, 35—43.

SMITH, R., *Mass terms, generic expressions and Plato's theory of forms:* „JHPh", XLI, 1978, 141—153.

SOLERI, G., *Il significato di „theios" in Platone:* „RSC", V, 1957, 269—286.

SOLMSEN, F., *„Beyond the heavens"*, „MH", XXXIII, 1976, 24—32.

STEWART, J. A., *The myths of Plato*, ed. by Levy G. R., London Centaur Pr., 1960.

SULLIGER, J., *Platon et le problème de la Communication de la philosophie*, „ASSPh", XI, 1951, 155—175.

TARRANT, D., *Plato's use of extended orati obliqua:* „CQ", XLIX, 1955, 222—224.

TELOCH, H., *Self-predication or Anaxagorean causation in Plato:* „Apeiron", IX, 2, 1975, 15—23.

—, *The isolation and connection of the forms in Plato's middle dialogues:* „Apeiron", X, 1, 1976, 20—23.

VANHOUTTE, M., *La méthode ontologique de Platon:* Bibl. philos. de Louvain, XVIII, Louvain, Publ. Universitaires, 1956.

VERDENIUS, J. W., *Mimesis: Plato's doctrine of artistic imitation and its meaning to us:* Leiden, Brill, 1949.

VIOLETTE, R., *Avènement du langage de la doctrine des Idées chez Platon:* „REG", XC, 1977, 296—313.

VLASTOS, G., *Socratic Knowledge and Platonic pessimism:* „PhR", LXVI, 1957, 226—238.

WEDBERG, A., *Plato's philosophy of mathematics:* Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1955.

WERNER, R. W., *The metaphysical foundations of Plato's ethics:* Diss., Univ. of Rochester, Rochester, N.Y., 1974.

WHITE, F. C., *Plato's middle dialogues and the independence of particulars:* „PhilosQ", XXVII, 1977, 193—213.

WILES, A. M., *Plato's theory of forms:* Diss. Univ. of Virginia Charlottesville, 1974 [microfilm].
WOOZLEY, A.D., *Plato on killing in anger:* „PhilosQ", XXII, 1972, 303—317.
WORKMAN, R. J., *The evolution and meaning of „agathos" in the philosophy of Plato:* Diss., Princeton Univ., 1944 [microfilm].
WORTHEN, T. D. V., *Death in Plato:* Diss., Univ. of Washington, Seatle, 1968.
WUNENBURGER, J. J., *La dynamique héraclitéenne des contraires et la naissance du mobilisme universel selon Platon:* „EPh", 1976, 29—47.
ZASLAVSKY, R., *Platonic Myth and Platonic Writing:* Diss., The New School for Social Research, New York, 1978.
ZIMMERMANN, A., *Tyche bei Platon:* Diss., Bonn, 1966.

LUCRĂRI SPECIALE

ACKRILL, J. L., *Anamnesis in the Phaedo. Remarks on 73 c—75 c*, „Mel. Vlastos", ed. by N. E. Lee, D.P.A. Mourelatos & M. R. Rorty, „Phronesis" Suppl. I, Assen Van Gorcum, 1973, 177—195.
ANTON, J. P., *The ultimate theme of the Phaedo*, „Arethusa", I, 1968, 94—102.
ANTUNES, M., *Nota sobre o caracter dramatico do Fédon*, „Euphrosyne", N.S. I, 1967, 161—168.
BABUT, D., *Anaxagore jugé par Socrate et Platon:* „REG", XCI, 1978, 44—76.
BAL, B. H., *Plato's ascese in de Phaedo:* Diss., Nijmegen Weert Smeets, 1950.
BARON, J. R., *On separating the Socratic from the Platonic in the Phaedo 118*, „CPh", LXX, 1975, 268—269.
BERGENTHAL, F., *Der Gott, die Seele und der Tod: Versuch einer gestalterschliessenden Auslegung des Phädon:* „PhJ", LXII, 1947, 267—291.
BERTI, E., *La traduzione di Leonardo Bruni del Fedone di Platone ed un codice greco della Bibliotheca Bodleriana:* „MH", XXXV, 1978, 125—148.

BLUCK, R. S., *Plato, Phaedo 69 a—b:* „C.R.“. N.S. II, 1952, 4—6.

—, *„Hypotheseis“ in the Phaedo and Platonic dialectic:* „Phronesis“, II, 1957, 21—31.

BOUSSOULAS, N. I., *He metaphysike apologia tes anyparxias tou thanatou tes psyches ston holo euthyme symposiake episteme dialogo ton Phaidona:* „EEThes“, XV, 1976, 171—221.

BOYANCÉ, P., *Note sur la phroura platonicienne:* „RPh“, XXXVII, 1963, 7—11.

BREUTLINGER, J., *Incomplete predicates and the two world theory of the Phaedo:* „Phronesis“, XVII, 1972, 61—79.

BROWN, M, *The idea of equality in the Phaedo:* „AGPh“, LIV, 1972, 24—36.

BURGE, E. L., *The Ideas as Aitiai in the Phaedo:* „Phronesis“, XVI, 1971, 1—13.

CALDER, III W. M., *The spherical earth in Plato's Phaedo:* „Phronesis“, III, 1958, 121—125.

CAMPBELL, M., *The meaning of immortality in the Phaedo:* „Kinesis“, A Graduate Journal of Philosophy I, 1968, 29—36.

CAPUDER, A., *Note complémentaire au dernier mot de Socrate:* „ZAnt“, XIX, 1969, 21—23.

CARACCIOLO, A., *Sul significato dell' antitesi „philosomatos“ — „philosophos“ nel Fedone platonico:* „Proteus“, I, 1, 1970, 77—107.

CARAFIDES, J. L., *The last words of Socrates:* „Platon“, XXIII, 1971, 229—232.

CARLINI, A., *Su alcuni manoscritti platonici di Fedone:* „SCO“, XV, 1966, 198—209.

—, *Testimonianze antiche al testo del Fedone:* „SCO“, XVI, 1967, 286—307.

—, *Linee di una storia del testo del Fedone dal I sec. a.C. all'età di Fozio e Areta:* „ASNP“, XXXIX, 1970, 149—215.

—, *Studi sulla tradizione antica e medievale del Fedone: La dottrina dell'anima-„harmonia“ in uno papiro di Heidelberg:* „PP“, XXX, 1975, 373—381.

CARTER, W. R., *Plato on essence. Phaedo 103—104:* „Theoria“, XLI, 1975, 105—111.

CASTAÑEDA, H. N., *Plato's Phaedo theory of Relations:* „JPh", LXVIII, 1971, 617—618.

CLARK, Mr. P., *A cock to Asclepios:* „CR", N.S. II, 1952, 146.

COURCELLE, P., *La colle et le clou de l'âme dans la tradition néoplatonicienne et chrétienne (Phédon 82 e; 83 d):* „RBPh", XXXVI, 1958, 72—95.

—, *Trames veritatis. La fortune patristique d'une métaphore platonicienne (Phédon 66 b):* Mél. Gilson, ed. by J. Ch. O'Neil, Milwaukee Marquette Univ., 1959, 203—210.

—, *Variations sur le clou de l'âme (Platon, Phédon 83 d): „Mél. Mohrmann"*, ed. J. L. Engels, W. H. Hoppen-Brouwers, M. F. & J. A. Vermeulen, Utrecht Spectrum Ed., 1963, XXXV, 38—40.

—, *L'âme en cage:* Parousia, Festgabe für J. Hirschberger, hrsg. von K. Flasch, Frankfurt—Minerva Verl., 1965, 103—116.

—, *L'âme en tombeau:* Mél. H. Ch. Puech, Paris, P.U.F., 1974, 331—336.

CRESSWELL, M. J., *Plato's theory of causality. Phaedo 95—106: „Australasian Journ. of Philos."*, XLIX, 1971, 244—249.

CURRIE, H. Mac L., *Phaedo 62 a:* „Hermes", LXXXVI, 1958, 124—125.

DORTER, K. N. M., *The doctrine of recollection in Plato's Phaedo:* Diss., Pennsylvania State Univ., 1967 [microfilm].

—, *Equality, recollection, and purification:* „Phronesis", XVII, 1972, 198—218.

—, *Plato's Image of immortality:* „PhilosQ", XXVI, 1976, 295—304.

—, *The reciprocity argument and the structure of Plato's Phaedo:* „JHPh", XV, 1977, I—II.

EGGERS, Lan C., *Anamnesis en el Menon y en el Fedón:* Actas I Simp. nac. de est. clas., Mendoza, Univ. nac. de Cuyo, 1972, 137—147.

ERBSE, H., *Philologische Anmerkungen zu Platons Phaidon 102 a—107 a:* „Phronesis", XIV, 1969, 97—106.

FERGUSON, J., *Plato and Phaedo:* „MusAfr", I, 1972, 9—17.

FREDE, D., *The final proof of immortality of the soul in Plato's Phaedo 102 a—107 a:* „Phronesis", XXIII, 1978, 27—41.

FREY, R. G., *Did Socrates commit suicide?* „Philosophy", LIII, 1978, 106—108.

GAUDRON, E., *La théorie des idées dans le Phédon:* „LThPh", XX, 1964, 50—73.

GAUTIER, R., *Les dernières paroles de Socrate:* „RU", LXIV, 1955, 274—275.

GIGANTE, M., *L'ultima tunica:* „RAAN", 1970, 33—40.

GILL, G., *The death of Socrates:* „CQ", 1973, 25—28.

GOOCH, P. W., *The relation between wisdom and virtue in Phaedo 69 a 6—c 3:* „JHPh", XII, 1974, 153—159.

GOSLING, J., *Similarity in Phaedo 73 b sq.:* „Phronesis", X, 1965, 151—161.

GRAESER, A., *Kein unechter Zusatz in Phaidon 103 c—105 c:* „MH", XXX, 1973, 20—24.

GRONEWALD, M., *Platonkonjekturen nach der Brinkmannschen Regel (Apologie 19 E; 32 A; Laches, 188 D; Kratylos, 393 B—C; Phaidon, 115 A; Symposion, 190 D—E):* „RhM", CXIX, 1976, 11—13.

GROSSO, M. A., *Death and the myth of the true earth in Plato's Phaedo:* Diss., Columbia Univ. New York, 1971 [microfilm].

GUARDINI, R., *The death of Socrates.* An interpretation of the Platonic dialogues Euthyphro, Apology, Crito and Phaedo: Meridian Books M 138, Cleveland World, 1962

HARTMAN, E., *Predication and immortality in Plato's Phaedo:* „AGPh", LIX, 1972, 215—228.

HAYNES, R. P., *The form equality, as a set of equals. Phaedo 74 b—c:* „Phronesis", IX, 1964, 17—26.

HICKEN, W. F., *Phaedo 93 a 11—94 b 3:* „CQ", XLVIII, 1954, 16—22.

HUBY, P. M., *Phaedo 99 d—102 a:* „Phronesis", IV, 1959, 12—14.

JOHNSON, T. E., *Forms, reasons and predictions in Plato's Phaedo:* Diss., Claremont Grad. School, Claremont, Calif., 1977 [microfilm].

KEYT, D., *The Fallacies in Phaedo 102 a—107 b:* „Phronesis", XVIII, 1963, 167—172.

KEULS, E., *„Skiagraphia" once again*: „AJA", LXXIX, 1975, 1—16.

KLOS, H. & MINIO-PALUELLO, L., *The text of the Phaedo in W and in Henricus Aristippus translation:* „CQ", 1949, 126—129.

KUCHARSKI, P., *L'affinité entre les idées et l'âme d'après le Phédon:* „ArchPhilos", XXVI, 1963, 483—515.

—, *La théorie des Idées selon le Phédon se maintient-elle dans les derniers dialogues?*, „RPhilos", CLIV, 1969, 211—229.

KURPERSHOEK-SCHERFT, T., *Platonisch adversus Boeddhistisch:* „Hermeneus", XLIII, 1972, 217—224.

LAMPUGNANI NIGRI, A., *Dall' immortalità alla conoscenza nel Fedone:* „RFIC", 1974, 290—299.

LAVELY, J. H., *The turning point in Plato's life,* „Boston Univ. Journal", XXII, 2, 1974, 32—36.

LÖNBORG, S., *Socrates and Xanthippe:* Philos. Miscell. pres. to A. Nyman, Lurid Gleerup, 1948, 198—204.

LORIAUX, R., *L'introduction du Phédon:* „LEC", XXXIV, 1966, 209—230.

—, *Phédon 70 c—d:* „LEC", 1967, 137—144.

—, *Note sur la „phroura" platonicienne (Phédon 62 b—c):* „LEC", XXXVI, 1968, 28—36.

—, *Phédon 74 b—c:* „LEC", 1969, 245—251.

—, *Phédon 101 d—e:* Zetesis aangeb aan E. de Strycker, Antwerpen de nederl. Boekhandel, 1973, 98—107.

LORIMER, W. L., *Plato, Phaedo 84 c:* „CR", X, 1970, 7—8.

LUCE, V. J., *Plato, Phaedo 67 c 5:* „CR", N.S., I, 1951, 66—67.

MAGATA, T., *„Deuteros plous". Phaedo 99 d—107 b:* „JCS", XX, 1972, 70—78.

MATSUNAGA, Y., *Phaedo 102 B 3 ff., an aspect of Plato's formula „the one and the many", with special reference to „the substance and the atribute" in Aristotle:* „JCS", X, 1962, 73—87.

MILLS, K. W., *Plato's Phaedo 74 b 7-c 6:* „Phronesis", II, 1957, 128—147 & III, 1958, 40—58.

MINADEO, R., *Socrates' debt to Asclepios: „CJ"*, LXVI, 1971, 294—297.

MOREAU, J., *La leçon du Phédon:* „Arch. Philos.", XLV, 1978, 81—92.

MORRISON, J. S., *The shape of the earth in Plato's Phaedo:* „Phronesis", 1959, 101—119.

MUELLER, G. E., *The unity in the Phaedo:* „CJ", XLVIII, 1952, 129—139.

NEHAMAS, A., *Predication and the theory of Forms in the Phaedo:* Diss., Princeton Univ., 1971 [microfilm].

O'BRIEN, D., *The Last Argument of Plato's Phaedo,* I: „CQ", XVII, 1967, 198—231.

—, *The Last Argument of Plato's Phaedo,* II: „CQ", XVIII, 1968, 95—106.

—, *A metaphor in Plato; „running away" and „staying behind" in the Phaedo and the Timaios:* „CQ", XXVII, 297—299.

PAYNE, T. F., *The ship of Theseus. The immortality of the soul as a political teaching in Plato's Phaedo:* Diss., Claremont Grad. School, Claremont, California, 1976 [microfilm].

PEMBERTON, E. G., *A note on skiagrafia:* „AJA", LXXX, 1976, 82—84.

PLASS, P., *Socrates' method of Hypothesis in the Phaedo:* „Phronesis", V, 1960, 103—114.

PREUSS, M. & FERGUSON, J., *A clue to „deuteros plous":* „Arethusa", II, 1969, 104—107.

RANKIN, H. H., *Immediate cognition of forms in the Phaedo?:* „Dialectica", XII, 1958, 81—86.

—, *An unresolved doubt. Phaedo 76 c 14-d 6:* „Apeiron", I, 2, 1967, 24—26.

RE M. de, *L'estremo voto di Socrate:* „Sophia", XXV, 1957, 290—294.

RE R. Del, *Il gallo dovuto da Socrate ad Esculapio:* „A&R", 1954, Nos 14—16, 85—86.

REEVE, M. D., *Socrates' reply to Cebes in Plato's Phaedo:* „Phronesis", XX, 1975, 199—208.

REYNEN, H., *Phaidoninterpretationen:* „Hermes", XCVI, 1968, 41—60.

RIST, J. M., *Equals and Intermediates in Plato:* „Phronesis", IX, 1964, 27—37.

ROBINSON, R., *L'emploi des hypothèses selon Platon:* „RMM", LIX, 1954, 253—268.

RODIS-LEWIS, G., *Limites de la simplicité de l'âme dans le Phédon:* „RPhilos", CLV, 1965, 441—454.

ROSE, L. E., *The „deuteros plous" in Plato's Phaedo:* „The Monist", L, 1966, 464—473.

—, *Plato's unhypothetical principle:* „IHPh", IV, 1966, 189—198.

ROSENMEYER, Th. G., *Phaedo 111 c 4 ff.:* „CQ", L, 1956, 193—197.

—, *The shape of the earth in Phaedo. A rejoinder:* „Phronesis", IV, 1959, 71—72.

ROUX, J. & G., *À propos de Platon. Reflexions en marge du Phédon 62 b et du Banquet:* „RPH", XXXV, 1961, 207—224.

SABBATUCCI, D., *Aspetti del rapporto mythos/logos nella cultura greca, I: Il mito greco.* Atti del Convegno internazionale (Urbino 7 — 11 maggio 1973), a cura di Gentili B. & Paroni G.: Q.U.C.C. Atti dei Convegni I Univ. di Urbino, Centro Intern. di Semiotica e Linguistica, Ist. di Filol. Class. Roma, Ed. dell'Ateneo e Bizzarri, 1977.

SALVIAT, J., *„Kalos gar ho kindynos", risque et mythe dans le Phédon:* „REG", LXXVIII, 1965, 23—29.

SCARAMELLA, D. G., *El mito tradicional y el mundo del más allá en el mito del Fedón:* Actas I Simp. de est. clas., 279—289.

SCARROW, D. S., *Phaedo 106 a—106 e:* „PhR", LXX, 1961, 245—253.

SCHILLER, J., *Phaedo 104—105. Is the Soul a Form?* „Phronesis", XII, 1967, 50—58.

SCHUHL, P.-M., *Répétition et composition dans le Phédon* (Rezumat în „REG", LXXVI, 1963, pp. XIV—XV).

SHIKIBU, H., *The „deuteros plous" in the Phaedo:* „ICS", VI, 1958, 47—56.

SIJPESTEIJN, P. J., *Ein bisher unveröffentlicher Platonpapyrus des Leidener Papyrusinstituts. Platon, Phaidon 65 a 8—c 3 und 65 e 3—66 b 3,* „Mnemosyne", XIX, 1966, 231—240.

SKARDASIS, J. G., *„Paratereseis eis Platonos Phaidona":* „Platon", XIV, 1962, 138—142.

SPRAGUE, R. K., *Socrates's safest answer: Phaedo 100 d:* „Hermes", XCVI, 1968—1969, 632—635.

STEWART, D. J., *Socrates' last bath:* „JHPh", X, 1972, 253—259.

STOUGH, C. L., *Forms and explanation in the Phaedo:* „Phronesis", XXI, 1976, 1—30.

STRACHAN, J. C. G., *What did forbid suicide at Phaedo 62 b?* „CQ", XX, 1970, 216—220.

SWEENEY, *Safe and clever answers (Phaedo 100 sqq.) in Plato's discussion of participation and immortality:* „Southern Journ. of Philos.", XV (Memphis State Univ. Dept. of Philos.), 1977, 239—251.

TAIT, C. D. M., *A problem in the method of hypothesis in the Phaedo:* Studies Norwood ed. by M.E. White, Toronto, Univ. of Toronto Pr., 1952, 110—115.

TARÁN, L., *Plato, Phaedo 62 a:* „AJPh", LXXXVII, 1966, 326—336.

TARRANT, D., *Phaedo 115 d:* „CR", 1949, 44—45.

—, *Phaedo 74 a—b:* „JHS", LXXVII, 1957, 124—126.

—, *Metaphors of death in the Phaedo:* „CR", N.S., II, 1959, 64—66.

TAYLOR, C. C. W., *Forms as Causes in the Phaedo:* „Mind", LXXVIII, 1969, 45—59.

THONHAUSER, J., *Erzieherisches in Platons Phaidon:* „WS", LXXIX, 1966, 178—186.

TORTORA, G., *Rapporto tra Idee e mondo sensibile nel Fedone:* „AAN", LXXXVII, 1976, 115—133.

TRIMPI, W., *The early metaphorical uses of „skiagraphia" and „skenographia":* „Traditio", XXXIV, 1978, 403—413.

TROTIGNON, P., *Sur la mort de Socrate:* „RMM", LXXXI, 1976, 1—10.

TSIRPANUS, E. C., *„The immortality of the soul in Phaedo and Symposium:* „Platon", XVII, 1965, 224—234.

UNTERSTEINER, M., *Socrate editore del Fedone?* „RFIC", XCV, 1967, 397—411.

VEGETTI, M., *La medicina in Platone, III: Fedone e Republica:* „RSF", XXIII, 1968, 251—267.

VERDENIUS, W. J., *Plato, Phaedo 66 b:* „Mnemosyne", 4ª Ser., VI, 1953, 92.

—, *Notes on Plato's Phaedo:* „Mnemosyne", XI, 1958, 193—243.

—, *Zum Leidener Phaidon-Papyrus:* „Mnemosyne", XIX, 1966, 269.

VLASTOS, G., *Reasons and Causes in the Phaedo:* „PhR", LXXVIII, 1969, 291—325.

VRIES, G. J. de, *A note on Plato, Phaedo* 89 b: „Mnemosyne", XXIV, 1971, 386—387.

WAGNER, H., *Die Eigenart der Ideenlehre in Platons Phaedo:* „Kant Stud.", LVII, 1966, 5—16.

WEDIN, U. V., *„Auta ta isa" and the argument at Phaedo 74 b 7—c 5:* „Phronesis", 1977, 191—205.

WHITE, F. G., *The compresence of opposites in Phaedo 102:* „CQ", XXVII, 1977, 303—311.

—, *The Phaedo and Republic V on essences:* „JHS", XCVIII, 1978, 142—156.

WILLETTS, R. F., *More on the black hunter:* „PCPhS", XV, 1969, 106—107.

WIPPERN, A., *Seele und Zahl in Platons Phaidon:* Festschr. Zinn, hrsg. von Albrecht, M. von & Heck, E., Tübingen, Niemeyer, 1970, 271—288.

EDIȚII

Phédon, avec introduction et notes par Paul Couvreur, Paris, Hachette, 1896.

Phaidon, erklärt von Martin Wohlrab, Leipzig u. Berlin, Teubner, 1908.

Il Fedone. Dichiarato da Eugenio Ferrai, Torino, Chiatore, 1923.

Fedone. Trad., introd. & note di Emilio Villa, Verona, La Scaligera, 1941.

Phaedo, door H. Oldewelt, Groningen, Wolters, 1948.

Fedon, texto y notas de A. A. de Miranda, Madrid, 1948.

Phaidon, griech. & dt. hrsg. von Fr. Dirlmeier, München, Heimeran, 1948.

Socrates and the soul of man [Phaedon], transl. by D. Stewart: Boston, The Beacon Pr., 1951.

Phédon ou de l'immortalité de l'âme, trad., prolegom. et notes de M. Meunier, Paris, Albin Michel, 1952.

Il Fedone, con introd. e note di N. Casini, Firenze, Le Monnier, 1958.

Phaedo, by R. Hackforth, translated with introduction and commentary by R. Hackforth, Cambridge Univ. Press, 1975.

Phaedo, transl. with notes by D. Gallop, Oxford, Clarendon Press, 1975.

Le Phédon, I & II, commentaire et traduction par R. Loriaux, 1969—1975.

Phaedo, transl. with introd., notes, and appendices, by R. S. Bluck, Indianapolis, 1976.

Phaedo, transl. with notes by A. M. G. Grube, Indianapolis Hackett, 1977.

ΦΑΙΔΡΟΣ

PHAIDROS

INTERPRETARE LA
PHAIDROS

Filosofia este „megiste mousiké", spunea Platon, suprema muzică. — S-ar putea să fie așa, dar totul atîrnă de ceea ce se înțelege prin muzică, adică arta Muzelor, la greci. Dacă muzicalul înseamnă, în filosofie, exaltare dionysiacă în spre sens și Idee, așadar intuiție intelectuală în imediatul ei, atunci filosofia este *un* lucru; dacă însă muzicalul înseamnă supunerea gîndului la ritmurile și „canoanele" căutării unui acord final, atunci filosofia este alt lucru. În particular, în cazul lui Platon, totul se reduce la întrebarea: există o nerăbdare a Ideii? sau dimpotrivă, ea este o școală a răbdării inteligente și învățate?

Ca fiind un exemplu al exaltării în spre sens și al nerăbdării Ideii, dialogul *Phaidros* a contribuit, poate în cea mai largă măsură, la expunerea și compromiterea platonismului, încă din antichitate.

Sînt două lucruri care surprind drept o dezmințire de sine a lui Platon, în dialogul acesta: întîi, faptul că nu este defel un dialog, ci o înșiruire de discursuri (fără scuza din *Timaios* și *Legile* de-a face o expunere științifică), adică exact ceea ce refuză de obicei în chip explicit Socratele platonic în favoarea anchetei prin dialog; în al doilea rînd, faptul că Socrate este „inspirat" și delirant la propriu, în loc să fie cumpătat pînă la scepticism și ironie, ca în dialogurile de tinerețe, sau pînă la severitatea ultimă a gîndului, ca în dialogurile de maturitate tîrzie.

Aici, în miezul vieții — dacă nu se consideră cumva *Phaidros*, cu anticii, drept o operă de tinerețe sau chiar prima — adică între un prim grup de dialoguri și cele de maturitate, apar ca și pe neașteptate trei dialoguri în care partea de „inspirație" este covîrșitoare: *Phaidros, Banchetul* și *Phaidon*, tocmai dialogurile din volumul de față. Dacă *Banchetul* are justificările sale interne, perfect acceptabile, de-a se desfășura prin discursuri și de-a lăsa pe Socrate (spre a nu mai vorbi de Alcibiade) să cuvînteze inspirat; dacă *Phaidon*-ul, care dealtfel se desfășoară dialogat, cu obiecții și replici, posedă pentru caracterul inspirat al ul-

timelor gînduri socratice admirabila justificare a înțeleptului aflat în pragul morții, *Phaidros* în schimb nu pare să îndreptățească nicidecum exaltarea discursurilor socratice, la prima vedere.

Explicația pe care o dă un mare comentator ca Wilamowitz-Moellendorff (în *Plato*, ap. 1918, ed. 5, Berlin, 1952, p. 354 urm.) cum că este vorba de „ein glücklicher Sommertag", cum de altfel își intitulează comentatorul capitolul, și că *Phaidros* ar fi fost scris îndată după *Republica*, oarecum ca o relaxare (Erholung) în urma efortului făcut, reprezintă o motivație exterioară și minor psihologică — discutabilă chiar ca atare, căci nu e de fel sigur că dialogul a fost scris după *Republica* —, nicidecum una în idee și în adevărul platonician mai adînc. Dar tocmai lipsa unei explicații pentru exaltarea de aici a putut face ca temele, incontestabil platoniciene, ale dialogului să apară în chip „expresionist", desfigurate fiind de propriul lor exces, și ca atare să contribuie la compromiterea platonismului în fața spiritului critic și a bunului gust[1].

Anticii au avut din plin un astfel de spirit critic și bun gust atunci cînd, în ciuda admirației lor pentru Platon, au criticat sever dialogul de față. Sînt numeroase atestările privitoare la această rezervă critică, dar în *Comentariul* lui Hermeias, neoplatonicianul din veacul al V-lea, par a se fi păstrat cel mai bine obiecțiile anticilor: întîi, că dialogul nu tratează cum se cuvine tema eros-ului; apoi că aduce o critică neîndreptățit de ostilă lui Lysias; în fine și mai ales, că opera lui Platon este scrisă grosolan, umflat, emfatic și prea poetic (fila 19 recto, rînd 5 urm.).

Modernii au fost mai generoși cu dialogul. Nu numai că au găsit și relevat în el ideile platoniciene de bază despre eros, suflet, retorică și filosofie, laolaltă cu afirmarea categorică (prea categorică!) a teoriei Ideilor, dar au subliniat cu încîntare unitatea, grația și armonia dialogului, mergînd uneori pînă la a compara meșteșugul artistic pus în joc aici cu arta unei simfonii muzicale[2]. Numai că, revenindu-se

[1] Chiar un Wilamowitz recunoaște, la p. 374, că Socrate este nesocratic aici uneori.

[2] V. Léon Robin, *Notice la Phèdre*, tome IV, 3-e partie, ed. G. Budé, p. LVIII.

astfel la tema „filosofiei ca supremă muzică", ilustrată acum prin Platon însuşi, trebuie să ne întrebăm mai hotărît: despre ce muzicalitate este vorba? Deşi majoritatea modernilor, spre deosebire iarăşi de interpreţii antici, consimt *echivocului* muzicalităţii în filosofie, chiar unii dintre marii interpreţi (independent de cititorii de formaţie ştiinţifică, indispuşi fără îndoială de exaltarea socratică) se întreabă, aşa cum face un Paul Natorp în însemnările sale rămase în manuscrise: cum este posibil ca mişcarea către Idee să aibă loc întîi în beţia „maniei", adică a exaltării delirante, şi apoi în şcoala severă a dialecticii? Iar gînditorul german adaugă: „Nu pot trece dincolo de nedumerirea dacă nu cumva aici se împletesc două straturi ale platonismului. Aş fi recunoscător celui care mi-ar dezlega enigma".

Comentatorul care relatează aceste întrebări, Paul Friedländer[1], crede că nu este cazul să se întîrzie asupra unei astfel de nedumeriri, deoarece „filosofia este cea mai înaltă formă a iubirii şi totodată a cuvîntării". — Dar el îşi face viaţa uşoară cu o asemenea replică la întrebarea unui Natorp. Impresionant la acest adept sau chiar ctitor al Şcolii de la Marburg, unde se kantianiza totul şi unde tocmai el, Natorp, trecuse platonismul pe registrul kantian pînă la deformare după unii istorici, este faptul că el are probitatea să-şi pună o asemenea problemă şi să-şi mărturisească nedumerirea cu privire la echivocul a ceea ce numim „muzicalul" platonician: inspiraţie directă, de o parte, rigoare şi răspundere a Ideii, de alta.

Întrebarea lui Natorp este nespus mai adîncă decît răspunsul lui Friedländer. Sînt efectiv două straturi sau două orientări fundamentale în Platon, — ceea ce însă trebuie spus mai puţin ca un răspuns cît ca o adîncire a întrebării lui Natorp. În interpretarea altor dialoguri am relevat o dublă căutare în ele, una a conceptului simplu şi alta a Ideii; sau mai bine, o tendinţă către exactitate pură şi simplă (pe care Platon o înfrînge statornic, dar la care chiar el însuşi revine statornic, ca în cartea a X-a a *Republicii*, unde dă prescripţii exacte de educaţie a cetăţenilor,

[1] *Plato*, Band III, W. de Gruyter, 1975, ed. III, p. 233

și la fel în *Legile*), iar pe de altă parte o tendință către adevăr, care nu poate fi fără exactitate. deși nu rămîne la ea. Dar dacă se întîmplă totuși ca adevărul să fie înfățișat fără exactitate, sau cel puțin fără urmărirea ei, a rigorii, a severității și răspunderii de gîndire? Dacă Ideea e obținută în nerăbdarea ei, iar nu sub răbdarea dialecticii? Atunci sîntem tocmai în cazul dialogului *Phaidros*, și desigur că la *acesta* se gîndește Natorp atunci cînd vorbește de obținerea Ideii prin beția exaltării delirante, invocate de Socrate însuși.

Problema comentatorului german rămîne deci intactă. Dar cel care cunoaște ansamblul dialogurilor ar trebui să admită, pînă la urmă, că problema se pune numai pentru dialogul de față. *Un singur dialog platonician a putut da peste veacuri imaginea falsă a platonismului*, drept idealism total și fără acoperire — acesta este faptul. E un idealism rău în toate sensurile: atît ca fiind idealism în sens curent, unul al idealului sau idealizării, cît și ca fiind încriminatul idealism filosofic al Ideilor separate. Cum anume s-a putut întîmpla ca idealismul din *Phaidros* să dea culoarea platonismului, este greu de înțeles, așa cum Wilamowitz nu-și putea explica în ce fel s-a ajuns la expresia de „amor platonic", socotind-o o lamentabilă neînțelegere (*op. cit.*, p. 369). Dar poate că triviala formulare de mai sus este solidară cu idealismul riscat din *Phaidros*, amîndouă nemaifiind de întîlnit (decît cu formulări ce trebuie înțelese prin context) în alte dialoguri. Amorul pe care îl descrie Platon în *Banchetul*, de la început și pînă la scena finală relatată de Alcibiade, este mai degrabă scandalos de erotic, nicidecum „platonic". Cît despre idealismul fără acoperire din *Phaidros*, el nu apare în *Phaidon*, unde teoria Ideilor e înfățișată ca o simplă ipoteză și unde, dealtfel, tocmai tăria socratică de-a argumenta încă, în ziua morții, este impresionantă și emoționantă; așa cum același idealism nu este de găsit în *Banchetul*, în care ridicarea spre Ideea de iubire are un suport real la Socrate, anume într-o creație, iar întreg dialogul are un suport perfect logic, chiar dacă nemărturisit, anume argumentația din dialogul *Lysis* — din păcate nu întotdeauna invocată de comentatori — ale cărui șase teze, pe cît posibil la nivel antic „exacte", sînt reluate în cele șase discursuri și cul-

mină cu teza finală a „prietenului prim", la care se ajunge pe trepte de demonstrație.

Dacă însă nici măcar *Banchetul* sau *Phaidon*-ul, cu partea lor de inspirație totuși, nu susțin idealismul dialogului de față, cu atît mai puțin o vor face toate celelalte dialoguri. *Phaidros* rămîne un dialog *izolat* prin concepție și manieră, iar dacă trebuie încercată o explicație pentru o asemenea operă singulară, rămîne un fapt că opera nu poate în nici un caz da timbrul definitiv al platonismului. Criticii și interpreții antici au avut o mai dreaptă măsură cînd au manifestat rezerve față de dialog, decît cei moderni, care se grăbesc fie să-l admire necondiționat, fie să-l accepte ca reprezentativ pentru doctrină și să-l discute în rînd cu celelalte. În tot restul operei platoniciene Ideile apar cu o întemeiere și o plauzibilitate care le-au acreditat în istorie. Ele sînt chiar mai puțin „metafizice" (în sensul compromițător de meta-fizice) decît formele substanțiale din aristotelism și stau la același nivel de plauzibilitate cu naturile simple ale lui Descartes, transcendentalul lui Kant sau Spiritul în desfășurare al lui Hegel, fiind la fel de puțin „separate" de real ca acesta din urmă, ba chiar fiind într-un sens *matricea* tuturor concepțiilor filosofice ulterioare, cum a spus un contemporan al nostru, Whitehead. Cine așadar caută pe Platon în *Phaidros*, subjugat fiind de frumusețea artistică a dialogului, riscă să rămînă la un Platon al frumuseții pure și simple.

Atunci cum trebuie înțeles un asemenea dialog singular?

Cu o justificare exterioară numai, ca a lui Wilamowitz, s-ar putea spune că aproape fiecare filosof își îngăduie, într-un ceas al vieții, să treacă în delirul propriei sale ideații. Iată cazul lui Heidegger în veacul nostru, care, după ce a încercat o întemeiere a gîndirii sale originale printr-o ontologie fundamentală ce se vroia — în felul ei — riguroasă, s-a mulțumit, în partea a doua a vieții, să filosofeze pe problemele ridicate de viziunea sa iar nu pe întreguri, sprijinindu-se de rîndul acesta în primul rînd pe limbă, ca suport mai sigur. Dar în plină cercetare filosofică, una întemeiată sau în căutare de întemeiere, el dă curs unei WELTANSCHAUUNG ce nu-și mai caută acoperirea, invocînd, ca și Socrate în *Phaidros*, poeți și vizio-

nari profetici, de pildă în cazul său pe un Hölderlin sau Trakl, spre a susţine concepţia unei Împătriri, *das Gevierte*, cum o numeşte el: pămînt şi cer, muritori şi zei. — Oricît ar putea fi în consonanţă o altfel de Weltanschauung cu unele idei heideggeriene, ea dezminte felul de-a filosofa al gînditorului german şi îl expune ironiei ştiinţificilor. Viziunea sa despre Împătrire este un fel de *Phaidros* în opera proprie, şi atîta tot.

Dar există o altă justificare, una internă, a exaltării din dialog, şi pe aceasta o vom invoca, spre a încerca o explicaţie pentru singularitatea lui, refuzîndu-i astfel orice caracter reprezentativ pentru platonism şi lăsîndu-i doar frumuseţea goală. Justificarea o dă discursul lui Lysias de la începutul operei, pe care Socrate îl combate în tot restul ei. Fără a lua în serios acest discurs şi mai ales fără a surprinde în conţinutul şi maniera lui o semnificaţie culturală deosebită pentru lumea greacă din acel timp, întreg dialogul rămîne suspendat, ca o construcţie în gol, sau dezlănţuit — căci dezlănţuirea este în el — doar de un pretext. Dar tocmai aşa procedează majoritatea comentatorilor, cel puţin cei moderni, neluînd în serios discursul lui Lysias şi neîntemeiînd pe el reacţia lui Socrate, o reacţie ce ar apărea de astă dată cu atît mai pletorică şi nestăpînită cu cît nu este vorba de a urmări o Idee, ceea ce poate fi prilejuit şi de un convorbitor nătîng, ci de înfăţişarea ambiţioasă a unei întregi doctrine.

Iată de pildă pe un comentator de talia lui Friedländer care se întreabă (*op. cit.*, p. 213) în legătură cu discursul lui Lysias: „Cum ar suna astăzi o asemenea scamatorie oratorică? Ar fi poate o rafinată short story (în cuvintele autorului! n.n.) în cadrul căreia un seducător se ascunde sub masca prietenului rezervat şi rece." Sau iată alt comentator, A. C. Taylor, judecînd şi condamnînd discursul pe simple temeiuri morale (*Plato, the Man and his Work*, ap. 1926, U.S.A., 1971, p. 302) spre a încheia cu aprecierea: „Retorică proastă, etică la fel de proastă". Înaintea lor Wilamowitz întrebase (*op. cit.*, p. 374): „Cum de a ajuns Platon să facă nemuritoare o cuvîntare proastă a defunctului retor?" Şi atunci te întrebi, la rîndul tău, ca cititor: în fond pe cine combătea Platon: o umbră, un impostor?

Se înțelege de la sine că sub asemenea aprecieri comentatorii nu puteau acorda discursului mai mult decît rolul de pretext. Nici măcar contrastul dintre strania uscăciune a unei piese retorice și feeria de idei a restului operei nu i-a reținut pe comentatori. Dar — ceea ce este poate mai grav — de ce oare nu și-au pus nici o clipă problema, izbitoare totuși la începutul dialogului: cum putea să placă discursul atîtor altora și în chip deosebit rafinatului Phaidros, care era acceptat în societatea intelectuală înaltă a Atenei de vreme ce tot el era cel care provoca discuția despre iubire din *Banchetul?*

Un fapt este la fel de izbitor, dinainte de-a vedea de ce putea să placă o asemenea piesă retorică, faptul anume că ea nu ține de retorică obișnuită. Chiar dacă „retorica" n-avea încă la greci sensul deseori peiorativ, de discurs înfrumusețat, ea nu era nici la Gorgias, nici la Protagoras și la nici unul dintre cei mari ori mici — la început cel puțin — o vorbire făcută cu economie de mijloace. Dimpotrivă, retorii puneau în joc tot felul de mijloace și artificii ale cuvîntării în public, spre a obține aceea ce țînteau cu precădere: persuasiunea. Dar o asemenea retorică țintind persuasiunea independentă de cunoașterea și adevărul lucrurilor, cum consimte Gorgias în dialogul care îi poartă numele, putea fi lesne combătută de Platon, și el o combate într-adevăr tot timpul (chiar și în *Phaidros)* în numele tocmai al dreptei cunoașteri.

Dealtfel nu o combăteau chiar faptele? Dacă retorica tindea să educe pe tineri în vederea unei calificări în viața publică fără preocuparea de-a le da și armătura de cunoștințe corespunzătoare, dacă deci retorica avea un sens practic, atunci aproape întotdeauna practica venea s-o dezmintă. Un strateg bun nu este cel care vorbește bine și persuasiv în agora. Cînd Alcibiade își cucerește concetățenii și cînd aceștia îl numesc conducător al flotei ce trebuie să lupte în apele Siciliei, avea să se întîmple dezastrul care s-a întîmplat. De aceea, cu argumente de principiu, de o parte, ca și cu ilustrări practice, de alta, Socrate putea foarte bine să combată retorica obișnuită.

Însă în timp ce îi era relativ lesne să triumfe asupra acesteia nu-i putea fi la fel de lesne să combată o retorică *neobișnuită,* mai ales una ca a lui Lysias. Ea nu mai era

o retorică de persuasiune și practică, ca prima, ci purta în ea un sens *teoretic,* unul de cunoaștere, reprezentînd în speță un pozitivism al cunoașterii. De aceea și avea ea cu totul alt stil decît retorica obișnuită. Apare, în discursul lui Lysias, sub o extraordinară economie de mijloace, un stil al diagnosticului, al preciziei și în definitiv al exactității. Este o altă „scriitură", cum spune structuralismul de astăzi. S-ar putea crede că și această de a doua retorică urmărea scopuri practice, adică persuadarea celuilalt, cucerirea iubitului; un Hermeias anticul pretinde chiar — nu fără oarecare naivitate — că Lysias îl iubea pe Phaidros și că discursul său privitor la folosul iubitului de-a consimți unui prieten indiferent și nu unuia pasionat ar fi fost făcut ad-hoc. Dar este ca și cum ai spune că un autor modern a scris un întreg roman spre a cuceri o ființă iubită. Lysias era autor, iar autorul vrea mai mult; retorii de speța sa tindeau — ca și ceilalți dealtfel — să cucerească publicul în calitatea lor de autori. Numai că ei găsiseră alte miljoace decît cele puse în joc de un Gorgias; și, în orizontul cultural al unei Atene rafinate, mijloacele și scriitura lor puteau fi mai seducătoare.

Într-adevăr, o societate împlinită pînă la pragul decadenței apreciază — ca veacul al XVIII-lea francez, ca timpul nostru într-alt fel — siguranța gîndului și formularea sobră dar exactă, asemenea moraliștilor și logicienilor. Retorica neobișnuită a unui Lysias este una de cunoaștere în primul rînd: cunoașterea pozitivă și necruțătoare a lui „asta e asta și nu e decît asta". *Tel quel.* Cum ar suna astăzi discursul lui Lysias? Dar răspunsul lui Friedländer cum că ne-ar suna drept o rafinată short story este penibil sub toate raporturile. În lumea veacului al XVIII-lea francez discursul ar fi fost privit ca o piesă de moralist; în lumea noastră el corespunde, *mutatis mutandis,* unui text de neopozitivist sau unei pagini de critică structuralistă. Am spune chiar că rafinamentul la care ajunsese cultura greacă de-a aprecia exactitatea nudă (căci discursul lui Lysias acel lucru îl țintește) corespunde în timpul nostru rafinamentului de-a ne desfăta cu exactitatea nudă a logicii simbolice. Iar așa cum logicianul își pune premisele sau sistemul de axiome și deduce din el ce poate fi dedus, la fel Lysias și retorii de speța sa își puneau sistemul lor de axiome (în func-

ție de alegerea liberă a temei: cum că frumoasa Elena e vinovată, sau că nu e vinovată) și deduceau cu strictețe — chiar în lipsa unei metode formaliste — consecințele care decurgeau din ele.

Fiecare societate cu rafinamentul ei în materie de rigoare și pozitivism: noi cu exigența formalismului logic și cu analiza structuralistă, grecii cu exigența preciziunii retorice. Dar numai la *acest* nivel de rafinament, învecinat cu decadența valorilor, trebuie înțeles discursul lui Lysias. A spune despre asemenea manifestări ale spiritului că sînt contra moralei, așa cum spunea englezul Taylor, înseamnă a nu recunoaște regulile jocului. Pentru moderni, un Rudolf Carnap a știut s-o declare: nu există morală în logică, fiecare cu logica lui, cu condiția să fie consecvent cu axiomele adoptate. Lysias și retorii rafinați de tipul său spuseseră lucrul, în felul lor, acum vreo 2400 de ani.

Ce se poate opune unei asemenea atitudini extreme a formalismului, pentru antici a retorismului? Este vorba în ele de un tip de cultură, ca unul de cunoaștere inatacabil, într-un sens. Nu poți combate exactitatea goală decît cu exactitatea, dar atunci te-ai și livrat ei. Trebuie să încerci a o combate cu adevărul.

Dar cum să invoci adevărul? și cum să-l pui în joc? Problema de-a combate pe retori ca și dealtfel pe sofiști ar fi simplă dacă adevărul ar fi de la sine și sigur triumfător. La meșteșugari n-ai nevoie să combați pe cel care vorbește în gol; el se combate singur, căci face o unealtă proastă și tu o faci pe cea bună. Dar la educație? dar la cunoaștere? Nu poți fi sigur, în materie de educație, că alții pregătesc cetățeni răi și mai ales că ție îți reușește să pregătești cetățeni buni (însuși Socrate, care ceartă pe alții că n-au pus pe lume cetățeni-exemplari, stă prost în ce privește practica și nu se poate lăuda cu Charmides, ajuns unul din cei 30 de tirani, cu atît mai puțin cu Alcibiade); iar în materie de cunoaștere, iarăși nu poți fi sigur — afară doar în științele exacte și în aplicațiile lor — că tu deții adevărul și celălalt doar falsitatea. Nu poți deci combate pe sofiști și retori cu adevărul gol, iar atunci trebuie să-i combați altfel. Și fiindcă aceștia, după ce au desfășurat măiestria lor de a persuada și amăgi cu primul tip de retorică, ajung totuși la ceva cu al doilea tip

de retorică, al lui Lysias, anume ajung la exactitate (aşa cum se ajunsese cu moralismul francez sau se reuşeşte cu logica simbolică), trebuie să poţi opune *acel* adevăr care nu e fără exactitate, sau măcar urmărirea ei, în timp ce exactitatea tinde în general să fie fără adevăr şi urmărirea lui, dacă adevărul iese din limitele pozitivului.

Şi totuşi în *Phaidros* la exactitatea goală este opus adevărul gol, fără exactitate — aceasta face delirul operei şi specificul ei. De aceea ea va aluneca tot timpul în mit (mitul = adevăr fără exactitate) şi va încînta literar, dar va îngrijora filosofic. Nu altfel îngrijorează astăzi la un Heidegger, care totuşi pornise de la logică şi teoria cunoaşterii, nu de la teologie, cîte o aproape mitică viziune, ca aceea a Împătririi: pămînt-cer, muritor-zei. Dar poate că Heidegger îşi va fi îngăduit un Phaidros, aşa cum l-a putut da Platon, sub exasperarea în faţa exactităţii goale, care este în chip evident sterilă, dar care stă, cu sterilitatea ei infatuată, să înfrunte tot restul culturii, aşa cum şi-a îngăduit să facă neopozitivismul în zilele noastre, batjocorind filosofia.

Vom încerca deci să interpretăm opera de faţă a lui Platon din perspectiva gîndului că: la un delir al sobrietăţii pe linie de exactitate, Socrate răspunde cu un delir al abundenţei pe linie de adevăr. Nu vom interpreta însă întreaga operă: vom analiza cu precădere discursul lui Lysias, acordîndu-i însemnătatea cuvenită ca reprezentativ pentru stilul unui moment cultural. În lumina lui, doar, şi pe temeiul lui vom face o scurtă introducere la primul discurs-replică al lui Socrate. Restul? El rămîne la interpretarea celor ce caută în Platon frumuseţea, armonia şi muzica Ideilor contemplate în altă existenţă.

•

Întreg preambulul dialogului, care precede lectura discursului lui Lysias, pare făcut să justifice, dacă nu chiar să scuze, delirul care va urma.

În primul rînd stă *problema* pusă în dezbatere de Lysias, cel al cărui discurs tocmai îl ascultase Phaidros, ba chiar îl poseda asupră-i: dragostea. „Nu mă pricep în nici o altă

materie decît dragostea", spusese Socrate în alt dialog; iar dacă vorba avea multe înţelesuri şi în primul rînd unul teoretic, ca expresie a interesului pentru ceea ce uneşte oamenii între ei şi cu lucrurile, ea avea şi un aspect practic, interesul lui Socrate pentru oricine era stăpînit de o atracţie, de o formă de dragoste, de o dăruire. Phaidros ştie cel puţin acest din urmă lucru, şi de aceea îi va spune lui Socrate: „Ce-ţi va fi dat să auzi te priveşte din plin"* (227 c). Şi el adaugă despre discurs cum că este chiar plin de ingeniozitate, ceea ce putea stimula propria ingeniozitate a lui Socrate, neostenit cum era în a întoarce problema dragostei pe toate feţele.

În al doilea rînd stă *fervoarea* lui Phaidros, prietenul care, prin entuziasmul său pentru discursul lui Lysias, face cu putinţă, ba chiar va provoca în Socrate o reacţie de natură să-l vindece de un entuziasm printr-altul. Într-adevăr acesta vede şi simte, dinainte de a afla ce l-a pus pe Phaidros într-o asemenea stare, că tînărul prieten, iubitor de tot ce e frumos dar poate fără prea mult discernămînt, are nevoie de cineva care să-i însoţească delirul corybantic (228 b—c). Iar Socrate se grăbeşte să-l asigure că e gata să intre în transă şi el: are „o bolnăvicioasă pasiune de-a asculta asemenea cuvîntări".

În al treilea rînd dialogul pare să justifice de la început *tonul degajat* sub care se va vorbi despre dragoste, prin cadrul în care are loc convorbirea şi prin ţinuta convorbitorilor. Ei se află în plină natură (ceva neobişnuit pentru Socrate) şi în plină amiază, amîndoi fiind desculţi şi urcînd, la îndemnul lui Socrate, pe firul rîuşorului Ilisos, prin apă, pînă la un loc potrivit pentru lectură. Dar „ce noroc că sînt şi eu desculţ!" exclamă Phaidros (229 a). Iar faţă de comentatorul acela care încearcă să dea o explicaţie în sensul că Phaidros era desculţ, poate, ca urmare a vreunei prescripţii medicale (L. Robin, text şi introd., p. 4, nota 2), vom supune că nu e nevoie nici de atît de mult nici de atît de puţin, ci ambii erau descrişi de Platon ca fiind desculţi şi degajaţi sub marea şi buna dezordine a gîndului şi inimii, în care stau să intre.

---

* Citatele folosite în Interpretarea de faţă diferă uneori de textul tradus. Am menţionat, pentru nevoile interpretării, textul tradus de noi înşine.

Căci în al patrulea rînd — dacă ordine încape într-un asemenea dezmăț al simțirii — iată-i urcînd acum spre platanul sub umbra căruia se vor așeza, resimțind vraja *fanteziei*. Într-adevăr, cînd Phaidros se întreabă dacă nu cumva de prin părțile acelea ar fi fost răpită nimfa Oreithyia de către vîntul Boreas și ce anume crede Socrate despre legendă, acesta răspunde că el consimte mai degrabă fanteziilor mitice decît explicațiilor de tip raționalist, acelor traduceri intelective ale mitologiei potrivit cărora, în cazul de față, fata ar fi fost azvîrlită de pe stîncă de vîntul nordic, prilejuind astfel cu moartea ei legenda. Asemenea explicații, adaugă Socrate, nu sînt de natură să fericească mintea noastră (229 d), dînd parcă de înțeles că exactitatea simplă este tristețea și proza gîndului, știință nu tocmai rafinată, „sagesse grossière" spune traducătorul francez. Dacă n-ar da crezare legendelor, el nu ar fi omul acesta „fără așezare", desprins de toate, de nefixat *(atopos)* care este, ci ar trebui, ca savanții, adică oamenii rezonabili, să-și cheltuiască timpul în a da laborioase explicații prozaice peste tot, cînd în realitate el nu-și poate explica nici propria sa natură de om fantezist, aproape monstruos, spune el singur. — Cîtă libertate nu-și dă astfel Socrate pentru euforia ideii, ce stă să vină!

Ajunși apoi la platan, Socrate dă o *descriere poetică* a locului, a miresmelor, a melodiei verii ivită ca un ecou al țîrîitului greierilor, iar întreaga descriere sună, cu poezia ei, oarecum straniu în gura înțeleptului, atît de straniu încît Phaidros simte nevoie să-i spună că îl vede, în cadrul acesta, ca un străin (230 c—d) și nu ca un om al locului.

În definitiv — și este ultimul aspect sortit să pregătească extravaganța gîndurilor ce stau să vină — Socrate *a ieșit din elementul său*, din cetate. Toți știu despre el că nu se deslipește de oameni și de ziduri, iar el va recunoaște deschis că înțelege să rămînă printre oameni pentru că are ceva de învățat de la ei, în timp ce natura și arborii nu-l învață nimic. Și totuși el se află acum în natură și printre arbori, adică este într-un ceas de excepție, mînat de Phaidros ca sub un leac vrăjit (*pharmakon*, 230 d). Pentru interpretarea dialogului, ce dovadă mai lămurită că Socrate nu e Socrate se putea oare aduce decît aceasta,

la capătul celorlalte sugestii de neobișnuit pe care le dă preludiul?

Așadar despre dragoste, adică despre tema care întotdeauna îi dă o vibrație deosebită lui Socrate, va fi vorba acum, sub fervoarea lui Phaidros, pe un ton degajat și în plină dezordine exterioară a doi oameni beți de lumină și frumusețe, așa cum sînt încinși de fantezie, sub descrierea poetică a unui Socrate ieșit parcă din țîțîni, așa cum este ieșită din matca sa, cetatea. Delirul poate să-și dea curs, căci este pregătit.

DISCURSUL LUI LYSIAS

În această feerie a naturii și a simțirii, lectura discursului aduce dintr-o dată o notă de uscăciune care surprinde și dezamăgește o clipă, spre a contrapuncta pînă la urmă splendid tot ce a precedat și tot ce va urma. Căci este beție încă, în discurs, dar de rîndul acesta o beție a sobrietății.

Nu în oricare ceas al unei culturi sobrietatea, reținerea rațională, conciziunea, gustul pentru exactitate în definitiv, pot trece din condiția lor prozaică dar necesară în delir. Trebuie ca o cultură să parcurgă secole, de la plinătatea epică a unui Homer pînă la luciditatea istorică a unui Tucidide, sau de la seva gîndirii presocratice despre principii pînă la propozițiile lui Gorgias cum că nu este nici un principiu, sau dacă ar fi nu ar putea fi cunoscut nici comunicat, spre a face posibil pe un Phaidros, amatorul de cunoaștere și frumusețe care să se entuziasmeze de propozițiile lui Lysias. Că amatorul acesta, ca și veacul său atenian, pot gusta deopotrivă rigoarea unei demonstrații și poezia unui mit, nu arată decît rafinamentul atins de o cultură la fel cu a noastră, unde pot solicita laolaltă psihanaliza cu astrologia, sau formalismul logic ca și arta abstractă cu poezia și „gnoza de la Princeton", religia oamenilor de știință. Într-un asemenea ceas al culturii grecești și asupra unui asemenea ascultător ca Phaidros, discursul lui Lysias putea perfect opera.

Am pus premisele — își începe Lysias discursul către un cititor închipuit. „Știi cum stau lucrurile cu mine". Acum urmează să dovedească „avantajele pe care le putem obține de aci", atît cel iubit cît și cel care este presupus că nu iubește cu adevărat dar dorește cucerirea. Pendularea de la unul la altul va fi necesară, căci dovezile se vor face cînd în privința celui iubit, cînd în privința celuilalt, a cuceritorului indiferent.

Urmează, sec și precis, zece dovezi. Ele sînt introduse prin *eti* = în plus, sau prin *kai men de* = și încă ceva; o dată prin *toinun* = așadar.

1) Cei ce se angajează liber iar nu sub necesitatea pasiunii în cucerirea altcuiva *nu au a regreta,* ca ultimii, binele ce i l-au făcut, în clipa cînd dorința îi părăsește. — Deci punctul de vedere al cuceritorului.

2) În plus („legătură pur verbală", spune Robin, cînd în fapt este vorba de desfășurarea altor valențe logice ale dovezilor) cei ce iubesc pasional regretă cu atît mai mult solicitudinea lor pentru ființa iubită cu cît și-au uitat de interesele proprii. Cei însă care fac la rece lucrurile nu-și creează complicații, deci *este preferabil pentru tine să le faci lor plăcerea.* Punctul de vedere al iubitului.

3) Că iubitorul este gata să se facă nesuferit altora de dragul tău? Dar cînd va îndrăgi pe un altul va fi nesuferit cu tine și te va face să-l urăști, ajungînd astfel să-și dea singur seama că *este ceva maladiv în el,* o nechibzuință pe care nu și-o poate stăpîni. Perspectiva cuceritorului.

4) Și încă ceva, acum pentru tine: dacă este să alegi *un iubit util ție,* îl găsești mai lesne printre cei mulți indiferenți, decît printre cei cîțiva care sînt în stare să iubească pînă la exces. Aceasta pentru iubit.

5) Sub raport social, cel ce nu iubește alege *după valoarea omului,* nu după renume sau alte criterii, pe cînd iubitorul își laudă iubitul spre a convinge pe alții de valoarea acestuia. Punctul de vedere al cuceritorului.

6) În plus, tot sub raport social, iubitul este permanent *compromis în public* de către iubitorul pasionat. Prietenia și comerțul celui indiferent nu suscită comentarii supărătoare. Dezavantajul celui iubit.

7) În ce privește durata prieteniei, riscul de-a o pierde îl aduc cei pasionați, cu tendința lor de-a izola pe cel iubit de alți oameni aleși sau în măsură să-l atragă. Cînd nu iubești cu adevărat însă și ai cucerit totuși prietenia cuiva, *te bucuri să vezi că și alții îl prețuiesc* și folosești din contactul cu ei. Avantajul cuceritorului.

8) Pentru iubit, cel ce nu este stăpînit de pasiune *se dovedește mai stabil* ca prieten, căci nu-l iubește orbește, pentru fizicul lui, ci pentru daruri pe care legătura de dragoste nu le umbrește, ci dimpotrivă. Iar darurile prețuite de el sînt reale, pe cînd cele lăudate de o natură pasională sînt închipuite. O prietenie ce nu e subjugată de pasiune, ci controlată, este ca afecțiunea față de copii, de părinți, ori de cei credincioși nouă în viață. Punctul de vedere al iubitului.

9) Cît despre intensitatea prieteniei, dacă ar fi să preferi pasiunea unui iubitor, atunci n-ar trebui să-l cauți pe cel de valoare, ci pe cel care tînjește mai mult după tine, așa cum la ospăț ar trebui să-l chemi pe săracul înfometat. Dar tocmai în rîndul cuceritorilor lucizi și demni pot fi găsiți cei care să te răsplătească pentru darul tău.

Iar aci (233 e—234 a) autorul discursului rezumă limpede tezele ce preced. Cuceritorul indiferent îți va arăta, fără regrete, recunoștința sa; el îți va merita cu-adevărat darul; el te va îndrăgi chibzuit și generos; te va alege după valoarea ta intimă, nu după floarea tinereții tale; el nu te va compromite în societate; nu va avea ca iubitorul pasionat o afecțiune de scurtă durată; te va iubi statornic chiar dincolo de ceasul strălucirii tale, cu prietenia sa.

Din cele 8 teze care preced, numai a patra (ușurința de-a găsi un prieten util mai degrabă printre cei indiferenți decît printre cei cîțiva pasionați) lipsește din enumerarea ce se face aci, la teza a noua, care e total în favoarea cuceritorului indiferent și din punctul lui de vedere. Însă lipsa unei teze nu tulbură — ci poate confirmă — prezentarea riguroasă a tezelor. În definitiv textul originar al lui Lysias (sau al școlii lui, în cazul că nu-i aparține direct) putea fi impecabil formal, în timp ce copiile, dintre care una va fi căzut în mîna lui Platon, erau susceptibile să conțină greșeli de transcriere sau alteori interpolări. Faptul

deci că într-un text, eventual corupt, apare totuşi o asemenea rigoare formală arată ce treaptă de precizie a gîndului şi a expresiei atinsese retorica de tipul lui Lysias.

Urmează teza a zecea, din perspectiva celui iubit, o teză remarcabil de pertinentă în chip de concluzie pentru acesta.

10) Dacă e adevărat că trebuie să preferi pe cuceritorul indiferent, înseamnă oare aceasta că trebuie să te dărui oricăruia? Dar este ca şi cum ai spune că trebuie să te dărui oricărui iubitor pasionat! În realitate, după ce discursul a arătat *în chip egal* care sînt avantajele cuceritorului şi care sînt cele ale iubitului, urmează firesc concluzia că, din alegerea ce se face, „nici unul dintre voi nu trebuie să aibă ceva de pierdut, ci, dimpotrivă, amîndoi de cîştigat" (234 c).

Nu are totul consistenţă, în conformitate cu premisele sau postulatele date? Nu este aci rigoare, sau cel puţin intenţie de rigoare? Nu este, în limitele retoricii, exactitate?[1].

Înainte de-a vedea ce obiectează Socrate discursului şi ce discurs îi opune, trebuie să subliniem cît de nepotrivită a fost problema ridicată de unii comentatori moderni *dacă* discursul este al lui Lysias cu adevărat. S-a arătat că nu putea fi o pastişă, cum socotiseră doar cîţiva comentatori, căci era incorect, nedemn şi chiar absurd ca Platon să combată o piesă fabricată de el însuşi, ba încă s-o dea sub numele unui orator bine cunoscut, care chiar dacă nu mai era în viaţă lăsase desigur o şcoală şi avea în orice caz admiratori.

Nu vom relua argumentele acestea de ordin etic şi istoric, în favoarea autenticităţii discursului. Vom spune în schimb: dacă discursul are stringenţa pe care i-am arătat-o, atunci tocmai neînţelegerea şi critica lui Socrate asupră-i

[1] Cît despre faptul că printre puţinii comentatori ce nu trec cu o vorbă denigratoare peste discurs Robin îi rezumă *altfel* decît mai sus, găsind 15 (respectiv 13 teze, fără introducere şi epilog), el nu ne pare demn de reţinut. Deşi remarcă trecerile, Robin nu ţine seamă de articulaţiile pe care le creează în chip marcat ele şi desprinde doar noi aspecte din cîte o teză, drept teze distincte. Comentatorul rezumă discursul din datorie, ca prezentator. Îl vede drept un „mozaic", chiar dacă nu admite că e un simplu „pretext", cum spun alţi comentatori (*op. cit.*, p. LXIV).

vor dovedi că discursul este al altcuiva (al lui Lysias sau al școlii lui).

Într-adevăr, ce spune Socratele platonic despre discursul admirat cu atîta căldură de Phaidros? Acesta din urmă singur afirmase (234 c) că trebuie apreciată în primul rînd alegerea cuvintelor, precizia lor. La care Socrate răspunde că, privindu-l cu ce exaltare citea discursul, s-a împărtășit și el de la „delirul bahic". Dar se grăbește să adauge că admirația sa se restrînge la aceea cum că Lysias a spus „ce trebuia să spună". Numai că Socrate înțelege prin aceasta justețea de expresie, iar nu corectitudinea gîndului care desfășurase strict ceea ce era de dovedit. De aceea i se și pare că retorul a spus „de cîte două și trei ori" aceleași lucruri, dovedind, cu dezvoltarea aceleiași teme, că „o astfel de problemă nu-l interesa".

Care problemă? te întrebi. A eros-ului? Dar nu e vorba dacă pe Lysias îl interesa ori nu problema eros-ului; în cazul de față este vorba doar de o temă limitată: *care e situația de dragoste cea mai avantajoasă pentru ambele părți.* Socrate spusese de la început — în ironie, subliniază mai toți comentatorii — că discursul „e de-a dreptul daimonic". Dar termenul acesta îl trădează fără să vrea. Căci există o demonie a exactității goale sau a preciziei de gîndire, iar Phaidros nu a fost fără motive sub seducția ei, o clipă. Un Phaidros de mai tîrziu se va putea entuziasma, cum aminteam, de aforismele și portretele moraliștilor francezi, așa cum s-ar entuziasma astăzi de o analiză structuralistă ori de o demonstrație de logică simbolică, discurs și ea, în fond.

În fața acestei virtuozități a *limitării* gîndului, Socrate vine dintr-o dată cu nelimitatul lui. El invocă abrupt, fără să cerceteze defel care putea fi natura seducției lui Phaidros, întreaga vastă problemă a eros-ului și pretinde că au existat înțelepți în vechime care au vorbit și scris „despre același lucru". Hotărît însă nici Sappho nici Anacreon, amintiți de el, nu au putut limita problema dragostei la situația de dragoste avantajoasă pentru ambele părți. O asemenea temă se putea pune doar în veacul sofiștilor și al retorilor, sau în ceasul cînd o cultură spune lucrurilor pe nume, și aceasta fără rest. „Nous avons donné à chaque chose son nom", scria Barrès, la începutul veacului, despre cultura

„inginerească" ce i se părea că stă să vină. Aşa se întîmplase şi în lumea greacă de atunci, cu *una* din orientările ei, căreia tocmai Socrate şi Platon vroiau să-i ţină cumpănă.

Problema este deci cu totul alta. Însă ceva rămîne identic, fervoarea. Socrate pretinde că el însuşi ar putea spune „lucruri ce nu sînt mai prejos de cele auzite" (235 c) şi că o va face *din preaplinul inimii,* în timp ce retorul vorbise din deplinătatea sobrietăţii gîndului. Nu sînt defel aceleaşi lucruri (chiar dacă, aparent, Socrate va vorbi sub aceeaşi premisă a cuceritorului indiferent), dar între o beţie ţinînd de *preaplinul* inimii şi alta ţinînd de sobrietatea gîndului există o stranie înrudire spirituală: tensiunea, care de o parte este a concentraţiei gîndului, de alta a expansiunii lui, una a exactităţii, alta a adevărului. Amîndoi, atît autorul discursului cît şi Socrate de-a lungul întregii opere, sînt încinşi de fervoare, căci există una şi în limitarea vroită. Sau, dacă se preferă: amîndoi sînt în dezordinea spiritului, respectiv într-una din condiţiile lui *extreme.*

Problema este însă într-atît de mult *alta* încît Platon face chiar pe Phaidros s-o formuleze într-alt fel, deşi pretinde că este aceeaşi. Stăruind acum ca Socrate să-şi producă discursul la rîndul lui, Phaidros îi spune (236 b): „am să-ţi cer să presupui că îndrăgostitul este mai bolnav decît acela care nu iubeşte". Dar nu era întocmai presupunerea lui Lysias! Acesta începuse cu vorbele: „Ştii care este situaţia mea (cea de cuceritor indiferent n.n.) şi ai auzit de asemenea *ce gîndesc despre avantajele pe care le putem obţine de aici*". El deci punea drept ipoteză o situaţie de dragoste, nicidecum dragostea bolnăvicioasă, care apărea doar indirect; el nu făcea o comparaţie între cel îndrăgostit şi cel indiferent, cum cere acum Phaidros. Vroia doar să demonstreze care sînt avantajele pentru cel iubit în a prefera pe cuceritorul indiferent, respectiv pe unul de natura lui; sau încă mai precis, să arate care sînt avantajele pentru amîndouă părţile.

Platon a schimbat deci pe nesimţite problema: a trecut, de la consecinţele unei situaţii erotice date, la tema însăşi a eros-ului şi a impus lui Socrate o presupunere de care el se va ruşina, aceea că îndrăgostitul este mai bolnav decît cel ce nu iubeşte, aşadar că eros-ul este o maladie a sufletului.

Cum s-a putut întîmpla o asemenea alunecare a gîndului? Prin aceea, vom spune, că dintru început Platon nu acceptă o discuție limitată și în spirit de exactitate, ci urmărește întotdeauna, în orice dialog, nelimitatul adevărului, cu o căutare dialectică tocmai în spirit de adevăr, așadar deschisă. De aceea aproape niciodată el nu ajunge la țintă, dar iarăși niciodată nu se abate de la urmărirea ei. Și tot de aceea, pentru că urmărește o căutare în spirit de adevăr, el va vedea în discursul lui Lysias (care nu e o pastișe tocmai pentru că este răstălmăcit), nu *situația* cuceritor-iubit, nu o relație — așa cum tot ce e analiză structurală vede doar relații — ci un *motiv real*, eros-ul, pe care-l consideră ca și batjocorit de Lysias.

Deplasînd deci problema din formal în material — cu pretenția, repetăm, că e aceeași problemă — și deci atribuind lui Lysias un discurs despre eros, Socrate este pus să prezinte „mai bine“ (adică în spirit de adevăr) tema eros-ului. Numai că, în subsidiar așa cum apărea și nu ca temă principală, eros-ul lua forme maladive la Lysias. Atunci „să vorbim despre aceeași temă“, adică despre maladivitatea eros-ului sau a omului încins de eros. Și de aci discursul prim al lui Socrate despre tema *presupusă* a lui Lysias.

Dacă se va obiecta: cum oare, Platon nu a înțeles discursul lui Lysias? vom răspunde: chiar dacă l-a înțeles perfect, el nu l-a acceptat ca atare, așa cum nu acceptă cineva astăzi că aforismele moraliștilor pot ține loc de antropologie. Dar putem da un exemplu încă mai lămuritor, invocînd pe cei care nu acceptă logica simbolică. Dacă de pildă considerăm un capitol al acesteia, anume logica deontică, în care se operează cu valori ca „interzis“, „permis“, „obligator“, cineva cu spirit filosofic, de sorginte întotdeauna platoniciană, se va întreba: ce înseamnă aceea „interzis“? cum se poate pleca de la un termen lipsit de întemeiere și doar instituit printr-o definiție restrîngătoare? Interdicția este a *cuiva:* poate fi a zeilor, a societății, a conștiinței proprii. Ce înseamnă deci „interzis“? Care este înțelesul, natura, esența interdicției?

Iar tocmai așa va face Socrate în primul său discurs. El își acoperă capul, căci este dator să vorbească despre o formă vicioasă a eros-ului — tocmai el, cel care declara

că nu se pricepe decît în materie de eros —, dar își întreprinde discursul cum trebuie după arta și retorica sa, care este o retorică pe linie de adevăr. Iar cercetarea în spirit de adevăr are un singur început potrivit: „trebuie să știi despre ce anume judeci, altminteri, în toate privințele, te înșeli neapărat" (237 c). Trebuie deci să fie căutate definiția, înțelesul, esența iubirii — exact așa cum ar face filosoful care s-ar refuza logicii deontice și ar căuta să vadă care anume este esența „interdicției". Că nu se va mai ajunge astfel la logică deontică, este sigur, la fel cum nu va ajunge Socrate îndărăt la o demonstrație pe bază de exactitate goală. Cel mult, după ce va încerca în primul discurs să urmărească adevărul cu întemeieri aparent exacte și după ce, spre a regăsi pe Lysias, va dovedi că îndrăgostitul nu aduce decît neajunsuri celui iubit, dar nu și partea a doua privitoare la avantajul recoltat de cuceritorul indiferent, el va sfîrși, cu al doilea discurs, spre a da liber curs delirului întru adevăr gol. Va pleca de la o altă presupoziție decît aceea că eros-ul este un principiu de maladivitate, ca ținînd de dorința noastră animală, și va decreta că este un principiu de însănătoșire și înnobilare a ființei umane, ca ținînd de natura noastră divină.

Dar invocînd așa divinul — spre deosebire de *Lysis* unde aceeași „dorință", mai bine analizată, ducea ea singură, fără divin, la iubirea „ideală" — Socrate nu va mai avea nici un titlu de exactitate. Vom avea în față o admirabilă pagină delirantă, platonician delirantă în numele adevărului fără întemeiere, așa cum în discursul, aparent modest, al lui Lysias aveam o semnificativă pagină, delirantă în felul ei, în numele exactității. Abia la urmă Platon va încerca să se regăsească, arătînd cum trebuie să fie retorica adevărată, anume una de *întemeiere* pe linie de adevăr. Dar era prea tîrziu pentru ca extraordinara impresie pe care o face al doilea discurs al lui Platon — de cele mai multe ori, la moderni, cu adeziunea cititorului, la antici cu rezerva lor — să mai poată fi atenuată și supusă rigorii.

*

Sînt două opere, în rîndul dialogurilor, care nu au dreptul să dea măsura platonismului: *Euthydemos* și *Phaidros*. Primul este cuceritor prin înscenare și ironie, dar re-

duce platonismul la simpla predică morală în care-l așează Xenofon; al doilea, cel de față, este cuceritor doar prin conținutul său transfigurat de frumusețe, armonie savantă și „muzicalitate“. Din nefericire și în chip aproape inexplicabil, platonismul a fost prea des gustat și chiar înțeles prin *Phaidros*. Cît despre interpret, el poate da socoteală de o desfășurare controlată și sigură a gîndului, cum apare ea de obicei în dialogurile lui Platon; despre o revărsare a gîndului nu poate da socoteală, așa cum geograful redă cu strictețã traseul unui rîu, dar nu poate descrie o revărsare de ape.

LĂMURIRI PRELIMINARE

DESPRE AUTENTICITATE

Puţine sînt dialogurile din corpusul platonician asupra cărora nu a plutit măcar o vreme bănuiala de a nu fi autentice. Printre acestea se numără şi *Phaidros*. Nimeni, nici măcar în secolul 19, care a împins spiritul critic al comentatorilor pînă la ultima sa expresie, nu s-a îndoit de autenticitatea acestui dialog. Explicaţia stă în faptul că *Phaidros* este citat sau menţionat în mai multe rînduri de Aristotel: în *Retorica*, 1408 b 20, în *Metafizica*, 1071 b 37 şi în *Topica*, 140 b 4. Pe lîngă aceste texte pe care le menţionează *Index*-ul aristotelician al lui Bonitz, ROBIN (1970, II, n. 1) aminteşte şi alte două texte aristotelice care par să facă aluzie tot la *Phaidros*, deşi numele lui Platon nu este aici menţionat: *Fizica* 265 b 32—266 a 1 şi *Despre părţile animalelor*, 404 a 20—25. Pe urmele lui Aristotel, dialogul este citat, menţionat şi discutat ca aparţinîndu-i lui Platon, de către întreaga literatură antică

DESPRE PERIOADA COMPUNERII

În schimb, nici un alt dialog platonician nu a cunoscut o mai spectaculoasă curbă a datărilor decît *Phaidros*. Din antichitate şi pînă în secolul nostru, *Phaidros* a fost împins pas cu pas din rîndul dialogurilor de tinereţe (o vreme a fost chiar considerat drept *primul* scris de Platon!) către cele care despart dialogurile de bătrîneţe de ultimile ale maturităţii.

Ideea că *Phaidros* ar fi prima dintre scrierile lui Platon apare la autori antici de epocă tîrzie: la Diogenes Laertius, III, 38, în *Comentariul* făcut de Hermeias la *Phaidros*, p. 9 (ed. Couvreur) şi la Olympiodoros (*Vita Platonis*, III). Atît Diogenes cît şi Olympiodoros se fac purtătorii de cuvînt ai unei tradiţii nemenţionate — e primul, scriu ei, „după cum se spune" *(logos de, hos legetai)* —, Diogenes arătînd că „tema" *(problema)*, iar celălalt că „stilul", au fost considerate ca „juvenile" *(meirakiodes ti)*. Privitor la stil, Olympiodoros, scrie: „... *ek tou Phaidrou tou dialogou pany pneontos*

tou dithyrambodous charakteros — „... din dialogul *Phaidros*, din care emană caracterul ditirambic în chip abundent". După cum observă DE VRIES (1969, 7—8), toți acești autori nu fac decît să relateze opiniile critice referitoare la stilul sau problematica lui Platon, exprimate de scriitori timpurii, de Aristotel, Dicaiarchos și alții. „Este foarte probabil că cei mai mulți dintre acești critici, cînd consideră că în *Phaidros* se află *meirakiodes ti*, nu au avut nici cea mai mică intenție de a data compunerea dialogului; ei au intenționat să emită o judecată depreciativă privitoare la stilul dialogului".

Opinia aceasta a autorilor antici a fost preluată întocmai de Schleiermacher, la începutul secolului trecut. Atît stilul cît și tema sînt „juvenile", consideră la rîndul lui Schleiermacher. *Phaidros* este primul dialog scris de Platon: o operă în care se discută dacă merită sau nu merită să scrii nu putea fi alcătuită decît la începuturile unei cariere de scriitor. Lui Schleiermacher i se pare că în *Phaidros* este preformată întreaga operă a lui Platon; totul se află aici în înfășurare, iar fiecare dialog nu vine apoi decît să desfășoare unul sau altul din punctele acestui „dialog-program".

Comentatorii din secolul 20 au demonstrat că opinia antichității, pe care Schleiermacher a preluat-o ca atare, nu se susține sub nici un aspect. Indiferent de divergențele care apar atunci cînd e vorba de o datare exactă, toți comentatorii din zilele noastre au căzut de acord că dialogul acesta trebuie situat *în rîndul dialogurilor de maturitate sau de trecere spre cele tîrzii.*

Argumentele stilometrice au, în cazul lui *Phaidros*, o valoare scăzută, deoarece aici Platon schimbă de mai multe ori stilul în mod deliberat. Majoritatea discuțiilor se poartă de aceea pe baza unei analize de conținut: se urmărește genealogia unei idei, se stabilește gradul de dezvoltare pe care ea l-a atins în *Phaidros* prin raport cu celelalte dialoguri care, la rîndul lor, o conțin. Dialogurile avute în vedere în acest sens sînt în special *Banchetul* și *Republica*, rămînînd să se stabilească dacă *Phaidros* le anticipează sau le recapitulează. Mai intră de asemenea în discuție (în special la Robin), *Theaitetos*, deși vom vedea că lucrurile nu se opresc aici.

Să urmărim acum pe scurt aceste tipuri de argumentații. Nu există de pildă nici o îndoială, s-a spus, că *Phaidros* este *ulterior dialogului Banchetul**. Discursul pe care Phaidros îl ține în *Banchetul*

---

* Desigur, excepțiile nu lipsesc nici în această privință; pentru opinia că *Phaidros* precede dialogul *Banchetul*, a

(177 a şi urm.), şi în care deplînge faptul că nimeni nu s-a învrednicit să-l slăvească pe Eros, nu ar fi avut nici un sens în cazul în care Platon ar fi scris deja dialogul *Phaidros*, iar *Erotikos*-ul lui Lysias, despre care e vorba aici, ar fi existat. Acest lucru sare în ochi chiar şi la o comparare superficială a dialogurilor. Există însă şi alte multe locuri în *Phaidros*, inventariate de ROBIN (1970, IV, n. 1) care nu se luminează deplin decît presupunînd pre-existenţa *Banchetului*.

Se consideră apoi, de către majoritatea cercetătorilor, că *Phaidros* urmează de asemenea *Republicii*. Rolul decisiv pentru adoptarea acestui punct de vedere l-a avut lucrarea lui Hans von Arnim, *Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros* (1914). În acest caz, argumentul principal este că dovada nemuririi sufletului, bazată pe *autokinetos*, pe care o dă Platon în *Phaidros* (245 c—246 a) şi pe care o reia apoi întocmai în dialogul de bătrîneţe *Legile*, nu este prezentă în *Republica*, deşi în cartea a X-a problema nemuririi reapare, însă într-o formă argumentativă cu mult mai debilă. Dacă ar fi avut deja la îndemînă argumentaţia din *Phaidros* ce sens ar fi avut ca în *Republica* Platon să se folosească de alta, cu mult mai neconvingătoare?

De asemenea, escatologia din *Phaidros*, cu cele două elemente ale sale — al tragerii la sorţi (*klerosis*) şi al alegerii (*hairesis*) unei noi vieţi terestre (249 b) — nu poate fi înţeleasă decît pe baza unei anterioare descrieri detaliate a acestor probleme în *Republica*, X, 617 d şi urm.

Aceste argumente produse de von Arnim pot fi regăsite întocmai la Robin sau Hackforth şi în general la majoritatea comentatorilor contemporani. Există desigur şi excepţii, ca de pildă la TAYLOR (1971, 299), care respinge argumentele de mai sus ca inconcludente, sau ca la O. WICHMANN (*Platon*, Darmstadt, 1966, 213 şi urm.; *apud* DE VRIES, 1969, 9, n. 1), care susţine că *Phaidon*, *Banchetul* şi *Phaidros* au fost scrise în aceeaşi perioadă cu primele cărţi ale *Republicii*, „şi anume înaintea cărţii a patra".

---

se vedea MOORE (1973, 69, n. 1), unde sînt trecuţi în revistă susţinătorii acestei opinii; apoi, însuşi punctul de vedere al lui MOORE (1973, 53), formulat în aceşti termeni: „...Platon a scris mai întîi *Phaidros* şi, cînd a ajuns să simtă nemulţumire în faţa celor pe care le spusese acolo, el a revenit cu dialogul *Banchetul*, parte pentru a-l completa pe primul, parte pentru a corecta impresia anterioară". Şi: „Va fi suficient să demonstrăm că oriunde am situa dialogul *Phaidros*, *Banchetul* trebuie plasat ulterior" (*ibid.*, 54).

Situînd dialogul *Phaidros* după *Banchetul* şi *Republica*, ROBIN (1970, VII–IX) l-a aşezat în aceeaşi perioadă cu *Theaitetos* („sînt dialoguri de acelaşi tip şi care se cer situate la egală distanţă atît faţă de dialogurile de maturitate, cît şi faţă de cele de bătrîneţe"), considerînd apoi că ambele s-ar plasa „în perioada care precede plecarea lui Platon, în primăvara lui 366, în cea de-a doua călătorie a sa în Sicilia. Orice încercare de a preciza lucrurile mai îndeaproape ar fi arbitrară. Însă dacă *Republica* a precedat, după cum cred, pe *Phaidros*; dacă *Banchetul* este din anul 385 sau 380, ecou mai mult sau mai puţin întîrziat al întemeierii Academiei; dacă ţinem seama de sarcinile absorbante pe care funcţia sa de şef de şcoală trebuie să i le fi impus lui Platon, vom socoti că între *Banchetul* şi *Phaidros* trebuie să se fi scurs un interval care nu poate fi mai mic de cel puţin doisprezece ani".

Au existat şi încercări de situare a lui *Phaidros* printre dialogurile tîrzii. Astfel, O. Regenbogen (*Kleine Schriften*, 1961, 248 şi urm., *apud* DE VRIES, 1969, 10) a dezvoltat următoarele argumente: 1) combinarea mitului cu raţionamentul de tip apodictic şi cu dialectica diairetică indică vecinătatea cu *Timaios*; 2) argumentul extras din mişcarea sufletului este de neconceput ca precedînd *Sofistul*; 3) forma concentrată în care este expus acest argument arată că el fusese dezvoltat (aşa cum îl găsim în *Legile*) înainte de a fi proferat în *Phaidros*; 4) interesul pe care *Phaidros* îl arată filosofiei presocratice apare la Platon numai la o vîrstă tîrzie; 5) metoda diairetică este tratată în *Phaidros* exact în aceeaşi manieră ca în *Philebos*.

Vedem astfel cum dialogul *Phaidros* a cunoscut în fapt toate situările posibile de-a lungul activităţii de autor a lui Platon: dialog de tinereţe, de maturitate, dialog precedînd opera de bătrîneţe, în sfîrşit, unul dintre ultimele dialoguri platoniciene. Trebuie subliniat faptul că nici unul dintre argumentele pe care se sprijină o demonstraţie sau alta nu este *perfect concludent*, că în cel mai bun caz nu avem de-a face decît cu *argumente plauzibile*, atunci cînd nu ni se propun argumente de-a dreptul neprobante sau chiar falacioase. Iată de pildă argumentul, socotit de majoritatea comentatorilor ca „irezistibil", potrivit căruia *Phaidros* ar urma *Republicii*, de vreme ce în acesta din urmă demonstrarea nemuririi sufletului este mai puţin reuşită decît în *Phaidros*, în dialogul tîrziu *Legile* fiind reluată demonstraţia din *Phaidros* şi nu cea din *Republica*. Faptul că demonstraţia din *Republica* este mai puţin convingătoare nu ne arată cu necesitate că *Republica* precede dialogul *Phaidros*,

în *Republica*, Platon putea încerca pur şi simplu o nouă cale a demonstraţiei, care, dovedindu-se cu vremea mai slabă, a fost abandonată în *Legile* în favoarea celei din *Phaidros*. Argumentul de mai sus nu este deci decît plauzibil.

Iată şi exemple de argumente inconcludente: ROBIN (1970, V) susţine că *Phaidros* urmează *Republicii*, deoarece „locul supraceresc" din *Phaidros* nu este altceva decît un dublet mitic al „locului inteligibil" din *Republica* (VI, 508 b-c—509 d; VII, 517 b). De unde rezultă însă că varianta mitică trebuie să urmeze celei raţionale şi nu (mai degrabă) invers? Sau argumentul „3" al lui Regenbogen: de unde rezultă că forma concentrată a unei demonstraţii precede forma dezvoltată? Ea poate tot atît de bine să o recapituleze. Atîta vreme cît nu se pot stabili reguli de consecuţie, majoritatea argumentelor de acest tip (şi ele au ponderea cea mai mare) rămîn inconcludente.

În această situaţie este pe deplin justificată formularea explicită a imposibilităţii de decizie, ca la HACKFORTH (1972, 7), de pildă: „mă abţin să indic vreo dată precisă, fie şi cu titlu de încercare". Putem considera deci drept convenţională perioada asupra căreia s-a hotărît majoritatea comentatorilor: *Phaidros* este ulterior *Banchetului* şi *Republicii*, situîndu-se mai aproape de *Parmenide* şi *Theaitetos* (v. DE VRIES, 1969, 11).

Mai rămîne să ne întrebăm, în această situaţie, de ce în ediţiile moderne *Phaidros* este totuşi publicat între *Banchetul* şi *Republica*? Răspunsul limpede l-a dat ROBIN (1970, IV): „într-o problemă atît de controversată cum este aceea a locului pe care îl ocupă *Phaidros*, înţelept era deci să apuci calea de mijloc şi, pe de altă parte, să nu îl separi pe *Phaidros* de un dialog cu care se înrudeşte prin subiect".

DESPRE TITLU ŞI SUBTITLU

Pentru *titlul* dialogului a se vedea mai jos *Personaje:* PHAIDROS.

Despre subtitlu. Ca şi în cazul celorlalte dialoguri, subtitlul *peri kalou*, „despre frumos", aparţine comentatorilor antici tîrzii. Or, încă din antichitate, dezbaterea privitoare la adevărata temă a

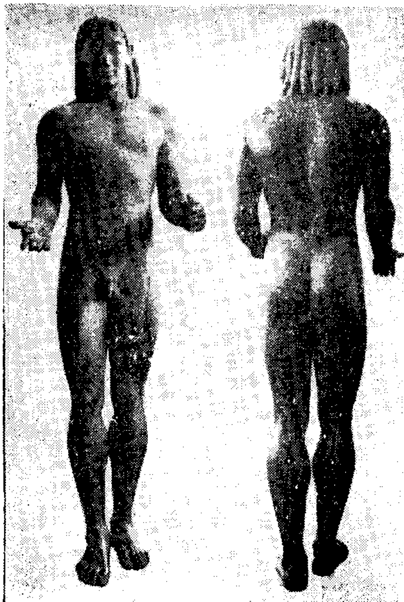
Templul Concordiei din Akragas (Agrigentum), Sicilia. Mijlocul secolului V î.e.n.

Delfi. Drumul sacru și altarul ridicat de locuitorii insulei Chios.



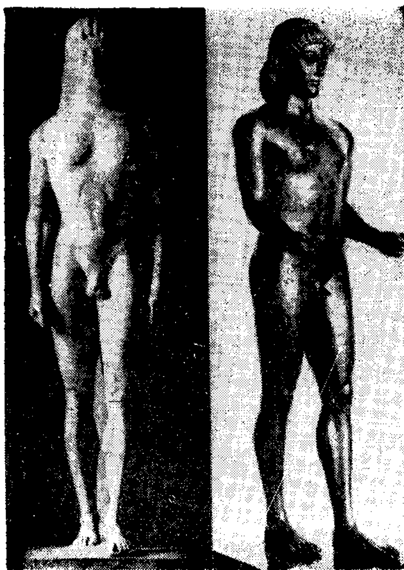


Alceu şi Sappho. Detaliu de pe un vas attic cu figuri roşii. Către 470 î.e.n. (Antikensammlungen, München).



Couros din Pireu. Bronz. Către 520 î.e.n.

Apollon din Piombino. Bronz. Stil doric. Începutul secolului V î.e.n. (Louvre, Paris).



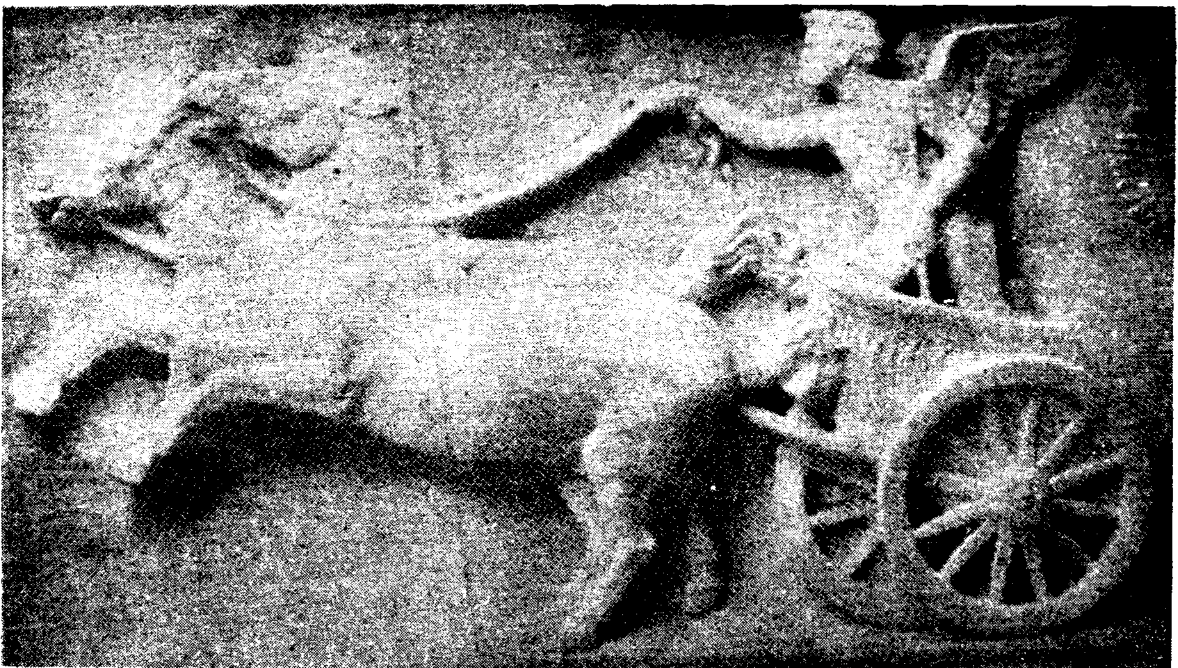


Comast dansînd şi cîntăreaţă din flaut dublu. Detaliu pe un vas pictat de Psiax. Pictură cu „figuri negre" pe fond roşu. Spre 520—510 (Muzeul din Basel).

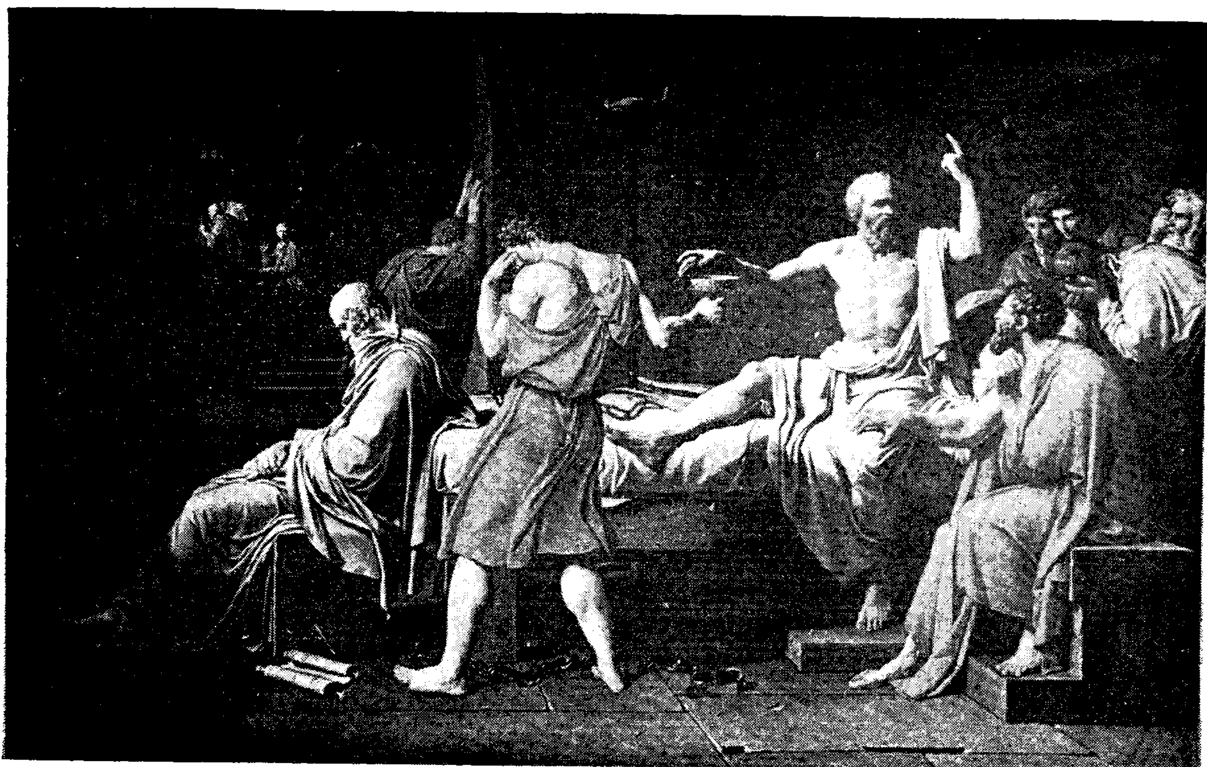


Pagină dintr-un manuscris florentin *Phaidon*, secolul XV (Biblioteca Națională, Viena).

Fotocopia unei pagini de manuscris, de la finele secolului IX, din *Phaidon* (Oxford, Bodleianum).



A. Rossellino. Carul sufletului, detaliu din soclul mormintului lui Iacob de Lusitania (1461, Florența, Bazilica San Miniato al Monte).



Moartea lui Socrate. Pictură de Jacques-Louis David, 1787 (Metropolitan Museum, New York).



Sigiliu. Artă minoică (Vaphio), secolul XVI î.e.n. (Muzeul Național, Atena).



Crater de la Enkomi. Artă cipro-miceniană, secolul XIII î.e.n. (Muzeul din Cipru).

dialogului şi la unitatea sa a fost de proporţii. Despre ce este vorba pînă la urmă în acest dialog: Despre iubire? Despre frumos? Despre suflet? Sau despre retorică? Ne putem face o idee asupra acestei dezbateri urmărind lista de *doxai tou skopou*, de „opinii privitoare la scopul dialogului", pe care o dă Hermeias la începutul *Comentariului* său. Unii, spune Hermeias, au susţinut că dialogul tratează *peri erotos*, „despre iubire", alţii *peri rhetorikes*, „despre retorică". S-a încercat apoi împăcarea acestor opinii, spunîndu-se că prima parte are în vedere problema iubirii, iar cea de-a doua, pe a retoricii. S-a avansat de asemenea părerea că dialogul tratează *peri psychikes arches*, „despre principiul sufletesc". Au existat comentatori care au propus *skopoi* diferiţi: *peri tagathou*, „despre bine", *peri tou protou kalou*, „despre frumosul suprem" şi *peri psyches*, „despre suflet". Dar, spune Hermeias, nu poţi lua separat părţi din dialog, pentru a căuta în ele scopul întregului; ca şi în cazul unei vieţuitoare, toate părţile se află aici contopite în întreg *(hos en zoo panta to heni syntattetai)*. Şi Hermeias împărtăşeşte opinia lui Iamblichos, potrivit căreia dialogul tratează *peri tou pantodapou kalou* („despre frumosul absolut").

Majoritatea interpretărilor moderne au propus înţelegerea dialogului cu ajutorul unei *teme centrale* — retorica — cărora li se subordonează în mod armonic celelalte *teme mari* — problema sufletului, problema frumosului şi problema iubirii— precum şi o seamă de *motive* (problema delirului sacru, a readucerii aminte, a dialecticii, a metodei diairetice).

Astfel ROBIN (1970, LVIII) distinge „o temă generală" („Tema generală este aceea *a discursului*") şi „un motiv dominant", cel *al iubirii*, precum şi „motive interferente" *(al delirului, al sufletului, al „psychagogiei")*.

DE VRIES (1969, 23—24) rezolvă problema unităţii tematice şi a scopului în termenii următori: „În *Phaidros*, tema centrală este utilizarea persuasivă a cuvintelor. Scopul dialogului este de a arăta întemeierea acestora.

Eros-ul este frumuseţea, condiţia lor (spre deosebire de aceea a retoricii obişnuite) este cunoaşterea. Eros-ul este năzuinţa către cunoaştere şi frumuseţe. În felul acesta subtemele dialogului se împletesc între ele.

Sufletul şi nemurirea lui sînt în primul rînd introduse cu scopul de a explica anamneza ca aflîndu-se la temeiul eros-ului. Conceptul de *mania* serveşte la sublinierea caracterului extramundan al năzuinţei eros-ului. Eros-ul poate fi orientat către oameni;

în acest caz, el conduce la grija acordată sufletului. Sau poate fi orientat către idei; în acest caz, filosofia devine o condiție a retoricii științifice (aceasta este necesară ca bază a influenței persuasive). (...).

În scena inaugurală, cititorul este confruntat cu frumusețea (deși nu lipsită de ironie, ea pregătește spiritul cititorului pentru ceea ce se va spune mai tîrziu despre frumusețe). Discursul lui Lysias este menit să arate în ce constau erorile retoricii obișnuite: făcînd din iubire obiectul acestui discurs (tratat *via negativa*), Platon leagă într-o primă și superficială manieră temele eros-ului și ale retoricii, care ulterior vor apărea reunite cît se poate de strîns. Primul discurs al lui Socrate pare să se așeze la același nivel cu cel al lui Lysias; dar el introduce o oarecare metodă: aceasta slujește la pregătirea demonstrației a ceea ce este necesar pentru retorica cu adevărat filosofică. (...)

În cea de-a doua parte a dialogului sînt examinate și respinse practica și scopul retoricii obișnuite. În contrast cu acestea, este schițată o retorică științifică (...). Toate despre cîte a fost vorba în marele mit se arată a sta la baza ei (...). Pagina finală evocă încă o dată condițiile esențiale ale utilizării persuasive a cuvintelor, cunoașterii (278 d) și frumuseții (279 b—c)."

TAYLOR (1971, 300) înclină și el pentru tema retoricului: „Propria mea părere vine în întîmpinarea celor care privesc utilizarea corectă a retoricii ca temă principală, iar motivul este următorul. În cazul lui Socrate, pentru care « năzuința sufletului » era marea preocupare a vieții, devine evident că o discuție privitoare la folosința retoricii trebuie să se dovedească a pregăti marile probleme ale conduitei umane. Dacă adevăratul subiect al lui *Phaidros* ar fi iubirea sexuală, atunci e greu de înțeles cum poate fi cît de cît relevantă discutarea minuțioasă a posibilității de a aplica o psihologie științifică a emoțiilor la crearea unei arte genuine a persuasiunii, sau examinarea defectelor lui Lysias ca scriitor".

Felul în care se îmbină diferitele motive ale dialogului, prin subordonare față de tema centrală — problema retoricului — a fost excelent pus în lumină de FRIEDLÄNDER (1975, III, 222—223): „Nu tema, ci mai degrabă tema de prim-plan a lui *Phaidros* este retorica. Căci în prima parte a dialogului, Platon pune unele lîngă altele diferite modele retorice, pentru ca în cea de-a doua parte să le confrunte cu teoria retoricii, făcînd-o apoi pe aceasta să se desprindă, la rîndul ei, din acele modele. Că

e vorba de paradigme retorice, Socrate o spune în chip explicit (262 c—d; 264 e). (...) Ele sînt paradigme ale artei oratorice şi totuşi trebuie să fie şi altceva, de vreme ce în cadrul celui de-al treilea discurs, în avînt extatic, privirea se deschide către adevărata esenţă a eros-ului, către cosmos, către formele eterne şi către destinul cosmic al sufletului. Din dezbaterea teoretică privitoare la arta oratorică se desprinde apoi, în cea de-a doua parte a dialogului, cerinţa unei dialectici filosofice şi a unei psihologii filosofice, iar dezbaterea filosofică se dovedeşte a fi forma supremă a vorbirii umane. Însă dezbaterea filosofică, în acest dialog, nu este un simplu imperativ, ea este chiar adeverită aici. Astfel se recunoaşte cum în uniunea erotică existentă între Socrate şi Phaidros — privind lucrurile pe plan personal — şi în elanul extatic şi în avîntul pedagogic către *eidos* — privind lucrurile în plan faptic — se află închisă natura binară a întregului, unitatea polurilor atît de îndepărtate: iubirea şi discursul. Căci filo-sofia este suprema formă a iubirii şi, deopotrivă, forma supremă a discursului. Aşa stînd lucrurile, nu va mai fi nevoie să ne batem capul cu întrebarea cum e cu putinţă ca năzuinţa către *eidos* să se realizeze mai întîi sub forma beţiei delirului şi apoi în riguroasa şcoală a dialecticii. Ambele căi îi sînt cunoscute lui Platon, deoarece el a făcut experienţa lor. El a mers, în chip necesar, pe amîndouă."

Pentru problema temei dialogului, a se vedea şi nota 8.

DESPRE PERSONAJE

La fel ca *Euthyphron*, *Criton*, *Hippias Maior*, *Ion* şi *Menexenos*, dialogul *Phaidros* nu are decît două personaje. Dată fiind însă ponderea pe care o ocupă în discuţia dintre Socrate şi Phaidros şi în general în economia dialogului, ca termen de referinţă constant, retorul Lysias ar putea fi foarte bine considerat ca cel de-al treilea personaj al dialogului, un fel de prezenţă *in absentia*. Personalitatea lui o vom discuta de aceea tot în cadrul acestui paragraf.

SOCRATE. Fiind vorba de Personajul tuturor dialogurilor platoniciene, nu este vorba de a-i face portretul cu ocazia fie-

cărui dialog în parte. În schimb, pe lîngă trăsăturile sale tradiționale (austeritate, ironie, geniul conversației etc.), merită semnalate, așa cum a procedat DE VRIES (1969, 5), acele caracteristici care apar aici pentru prima dată. Cităm remarcile lui De Vries:

„a) Socrate este înfățișat în împrejurări noi; el se află într-un peisaj necitadin. Și cu toate că, pe de o parte, entuziasmul său îl face să apară drept lipsit de experiența unei asemenea situații — *xenagoumenos* (230 c), pe de altă parte, el este capabil să discearnă frumusețile locului cu un ochi de *connoisseur* și de asemenea să folosească limbajul unui *connoisseur* pentru a le descrie. De-a lungul întregului dialog, el rămîne sensibil în fața acestora; b) Același Socrate care altă dată nu poate suporta discursurile (*Prt.*, 334 d și urm.; *Grg.*, 449 b), acum se dovedește a fi *noson peri logon akoen* (228 b 6) și expert în chestiunile tehnice privitoare la retorică (interesul pentru discursuri este comparabil cu cel arătat în *Menexenos*); c) Comportamentul său este exuberant, într-o manieră care nu poate fi regăsită decît în *Cratylos* (și la un nivel mai jos, în *Hippias Maior*). Atmosfera de destindere care domnește în *Cratylos* și *Phaidros* poate să-și aibă originea într-o conștiință a reușitei: în primul dialog, o importantă problemă epistemologică este adusă în preajma soluționării; în celălalt, activitatea de scriitor a lui Platon își află justificarea."

PHAIDROS. Personajul care dă numele dialogului mai apare în două dintre dialogurile platoniciene, o dată în *Protagoras* (315 c), unde este pomenit în treacăt, ca făcînd parte din grupul celor care discută cu Hippias chestiuni de fizică și astronomie, iar a doua oară în *Banchetul*, unde apare ca „părinte al subiectului" discuției *(pater tou logou)* și unde va da tonul cuvîntărilor despre iubire (178 a—180 b).

Asemenea majorității figurilor care se perindă în dialogurile platoniciene, Phaidros este un personaj istoric care a participat la viața politică și culturală a Atenei din cea de-a doua jumătate a secolului V. Există un studiu, al lui L. Parmentier *(L'âge de Phèdre dans le dialogue de Platon*, Bulletin Guill. Budé, janv. 1926, pp. 8—21), citat frecvent de comentatori pentru cele cîteva conjecturi privitoare la personalitatea istorică a lui Phaidros. Ținîndu-se cont de dialogul *Protagoras* (a cărui acțiune se petrece în jurul anului 433 î.e.n.), unde Phaidros apare ca tînăr discipol al lui Hippias, data nașterii lui Phaidros a fost fixată în jurul

anului 450 î.e.n. S-a presupus, mai întîi prin coroborarea unor surse literare, că Phaidros a luat parte la profanarea misteriilor Demetrei din anul 415, lucru confirmat odată cu publicarea unei „stele" unde numele său este menţionat în întregime — „Phaidros din dema Myrrhinonte" (v. DE VRIES, 1969, 6). În Lysias (XIX, 5; XXXII, 14) există cîteva indicaţii privitoare la consecinţele condamnării sale. Pe lîngă confiscarea averii, Phaidros este exilat, iar amnistia în urma căreia revine în Atena are loc abia în anul 403 î.e.n.

Ce vîrstă are Phaidros în dialogul care îi poartă numele? Dacă în *Protagoras*, a cărui desfăşurare e situată către anul 433, Phaidros este un adolescent de 17—18 ani, atunci şaisprezece ani mai tîrziu, în perioada *Banchetului*, Phaidros se apropia de 35 de ani. E drept că scena din *Phaidros*, situată cum este în afara istoriei, nu suportă o datare precisă. Dar dacă dialogul *Phaidros* presupune *Banchetul*, trebuie oricum să admitem că admiratorul lui Lysias are aici peste 35 de ani. Faptul că Socrate i se adresează în două rînduri cu „tinere" (*o neania* 257 c) şi „băiete" (*o pai* 267 c) poate fi privit fie ca o formă de cochetărie din partea mai vîrstnicului Socrate, fie ca un mod de a sublinia ingenuitatea lui Phaidros şi entuziasmul lui juvenil faţă de produsele retoricii de ultimă oră.

De ce a făcut Platon din Phaidros personajul uneia dintre cele mai strălucite creaţii ale sale? Un răspuns concis la această întrebare ne oferă ROSEN (1968, 39): „Phaidros este un excelent exemplu pentru înclinaţia lui Platon de a încredinţa roluri cruciale unor persoane înzestrate cu însuşiri relativ nesemnificative". Într-adevăr, Phaidros deţine în acest dialog *rolul mediocrităţii culturale reprezentative*. Produs al şcolii lui Hippias (el însuşi o mediocritate excepţional dotată; vezi Platon, *Opere*, II, pp. 108—110), Phaidros reprezintă principiul curiozităţii culturale nediferenţiate. Lipsit de axa orientativă pe care în cultură nu ţi-o poate da decît judecata proprie, expresie a unei personalităţi spirituale puternice, Phaidros este victima predestinată a oricărei mode culturale. El se situează din capul locului în suprafaţa culturii, acolo unde noul şi noutatea domnesc ca unică regulă. Am putea spune că este un polihistor care cochetează cu noile „metodologii" de tip sofistic şi retoric. Faţă de mit şi mitologie are atitudinea mondenă a „demitologizării" (*Phdr.*, 229 c). Există la el „o intimă conexiune între fizica «ateistă» a cosmologilor presocratici şi învăţătura retorică a sofiştilor de profesie" (ROSEN,

1968, 40). Dar spre deosebire de marii sofişti sau retori ai epocii, Phaidros nu crează noul ca substanţă a mondenităţii culturale, ci i se supune doar. El este simplu membru în cortegiul maeştrilor săi, iar prin entuziasmul său molipsitor devine un excelent mediu de propagare şi întreţinere a noilor doctrine. Phaidros pare de aceea să simbolizeze „masa de manevră" a unei culturi în expansiune. El reprezintă principiul pasiv al spiritului, elementul care primeşte o configuraţie numai atîta vreme cît cade sub raza unei influenţe; îl descoperim, în prima scenă a dialogului, entuziast devot al lui Lysias; după un scurt răstimp, confruntat cu forţa de seducţie a spiritului socratic, e gata să slujească la curtea altui zeu. Va fi clintit pesemne din recenta sa convingere, după prima reîntîlnire cu Lysias. Rămînînd la termenii dialogului, putem spune că Phaidros nu este „o natură erotică" plină, ci că reflectă o frumuseţe a cărei sursă se află în afara lui. În spirit, el are frumuseţea secundă a razei *reflectate*: în curiozitatea sa nemărginită se reflectă ceva din enciclopedismul lui Hippias; în interesul pentru dezvoltarea amplă a tezelor paradoxale se reflectă abilitatea retorică şi sofistică a lui Lysias; iar în deschiderea faţă de spiritul socratic se reflectă pentru o clipă dragostea divină de adevăr şi înţelepciune. „Prinde-mă şi pe mine în ruga ta", îi spune Phaidros lui Socrate la sfîrşitul dialogului. Adică: „Îndură-te şi ia-mă în spiritul tău". Despre cei care se mîntuie prin spiritul altora vorbeşte Platon, prin Phaidros, în dialogul ce îi poartă numele.

LYSIAS. În viziunea lui Platon, Lysias apare, potrivit vorbei lui ROBIN (1970, XIX), drept „victima expiatoare a tuturor păcatelor retoricii". Platon îl judecă cu o severitate (235 a; 264 a şi urm.) care nu-şi are însă acoperire nici în imaginea pe care o aveau contemporanii despre el, nici în aprecierea pe care i-o dau Cicero, Quintilian sau critica modernă. În dialogul platonician, Phaidros îl numeşte pe Lysias „cel mai înzestrat scriitor din zilele noastre" (*deinotatos ton nyn graphein*; 228 a) — fapt care reflecta oricum, dacă nu opinia lui Platon, cel puţin pe aceea a unor cercuri literare ateniene — iar Cicero vede în el aproape un „al doilea Demostene", lăudîndu-i puterea de pătrundere, fineţea spirituală, sobrietatea, forţa de a reda situaţii şi personaje etc. (cf. *Brutus*, 38, 63 şi urm., 285, 293; *Orator*, 29 şi urm.).

Ca retor, activitatea lui Lysias se desfăşura în două direcţii: pe de o parte, el era un autor de discursuri de aparat, care,

putînd fi luate drept modele de urmat pentru studiul retoricii, aveau un *caracter epideictic* („făcut pentru a fi arătat", „demonstrativ") ; în această ipostază ne apare Lysias chiar de la începutul dialogului *Phaidros*; discursul pe care Phaidros i-l va citi lui Socrate reprezintă o teză a cărei dezvoltare, elevii — asemenea lui Phaidros însuși — urmează să o studieze și să o ia ca model pentru dezvoltări ulterioare. Pe de altă parte, Lysias se manifesta cu mult succes și ca *logograf*, ca autor de discursuri comandate, pe care acuzatul sau pîrîtul le citeau (sau le recitau) în fața tribunalului ca pledoarii *pro causa*.

Autorul necunoscut al *Vieții celor zece oratori* spune despre Lysias că a compus scrieri despre arta vorbirii, discursuri politice, scrisori, elogii, orații funebre, discursuri despre iubire, o apologie a lui Socrate etc., dar se grăbește să adauge că cel puțin jumătate din opera atribuită lui Lysias este neautentică. Din această operă nu a ajuns pînă la noi decît o infimă parte.

O imagine tot atît de aproximativă ne putem face și despre viața sa. RITTER (1922, 112) indică drept date ale nașterii și morții lui Lysias anul 445 î.e.n. și, respectiv, 378 î.e.n., dar ROBIN (1970, XV, n. 2) arată că întreaga cronologie privitoare la Lysias este incertă, singurul reper ferm constituindu-l anul 412, cînd Lysias se stabilește definitiv la Atena. Tatăl său, Cephalos, era un mare negustor din Syracusa (Platon îl descrie pe larg la începutul cărții I din *Republica*), care, la îndemnul lui Pericle, deschide în Pireu o fabrică de armament. În anul 444, Atena întemeiază, în Italia meridională, cetatea Thurioi, al cărei arhitect era Hippodamos din Milet, iar legislator, Protagoras. Cu această ocazie, Lysias îl urmează pe fratele său mai mare, Polemarchos, în lotul de emigranți care urma să populeze noua cetate. Se știe apoi că Tisias, profesorul syracusan care trecea drept inventatorul retoricii, deschide la Thurioi o școală de retorică pe care Lysias o urmează, ajungînd, pare-se, să și predea aici. În urma înfrîngerii din 413 pe care Atena o suportă în Sicilia, șederea la Thurioi devine riscantă și Lysias revine la Atena, unde putem presupune, își continuă activitatea ca profesor de retorică și și-o începe pe aceea de logograf.

Principala întrebare care se ridică în legătură cu prezența lui Lysias în dialogul *Phaidros* este aceasta: de ce, dintre atîția retori, Platon l-a ales tocmai pe Lysias drept „victima expiatoare a tuturor păcatelor retoricii?" ROBIN (1970, XIX—XXII) se mulțumește să indice mobiluri exterioare: în momentul compunerii

dialogului, Lysias nu mai trăia, Platon găsind în aceasta o scuză pentru a realiza o diatribă, nepotrivită altminteri față de un contemporan în viață; și, cu o motivație care lui HACKFORTH (1972, 17) îi pare a nu fi convingătoare, că Platon s-ar fi răzbunat astfel pentru participarea (din culise) a lui Lysias la conjurația urzită contra lui Socrate în 399. HACKFORTH (*loc. cit.*), în schimb, pornind de la ideea că discursul lui Lysias reprezintă o invenție a lui Platon, susține că figura lui Lysias este mai mult simbolică, acoperind clasa unor producători de discursuri ale căror erori și maniere sînt cumulate toate în paginile acestei pastișe; în locul lui Lysias putea apărea oricare alt retor de prestigiu; dacă Platon s-a oprit asupra lui Lysias, el a făcut-o doar pentru a obține o atmosferă realist-istorică și pentru a fixa, în felul acesta, data dramatică a dialogului. Mai convingătoare apare argumentația lui DE VRIES (1969, 14): Platon a depreciat în cel mai înalt grad — dovadă *Menexenos* — retorica epideictică, domeniu în care Lysias obținuse rezultate notabile, și, deopotrivă, activitatea logografică, al cărei obiect era nu adevărul *(alethes)*, ci verosimilul *(eikos)*. Această reușită accentua întreaga opoziție dintre filosofie, ca teorie a adevărului, și retorică, ca teorie a ceea ce doar părea a fi adevărat. Motiv suficient, pentru Platon, de a face din Lysias eroul negativ al întregului dialog.

Alt punct asupra căruia cercetătorii nu s-au putut pune de acord este acela privind autenticitatea „discursului lui Lysias". Faptul că Platon însuși își dă toată silința pentru a ne asigura că discursul este autentic (228 a—e) le-a apărut partizanilor neautenticității ca fiind tocmai un argument în favoarea lor: atîta insistență dă de bănuit. HACKFORTH (1972, 18) susține că discursul lui Lysias este expresia voluptății pe care Platon o încearcă exersîndu-și puterea imitației; ar fi greu de imaginat că Platon s-ar fi hotărît să introducă în propria-i operă o piesă de asemenea întindere scrisă de mîna altuia.

Și totuși, sursele antice (dar posterioare începutului erei noastre) merg în direcția contrară. Diogenes Laertius (III, 25) afirmă că Platon a transpus în *Phaidros* discursul lui Lysias „cuvînt cu cuvînt" *(ekthemenos auton kata lexin)*, iar Hermeias, de asemenea, că „discursul lui Lysias" îi aparține chiar acestuia: *eidenai de dei hoti autou Lysiou ho logos houtos esti* ... Excesul de spirit critic i-a făcut pe comentatorii moderni să nu accepte aceste două mărturii ca probe sigure ale autenticității discursului lysiac. Diogenes Laertius nu este o autoritate în materie de autenti-

citate, spune DE VRIES (1969, 12), iar o simplă mărturie izolată nu poate, oricum, servi drept bază pentru o decizie fermă. Cît priveşte mărturia lui Hermeias, ea este suspectată a nu fi decît o tardivă apărare partizană a autenticităţii, incapabilă să furnizeze argumente („trebuie să se ştie că...").

În modernitate, comentatorii s-au împărţit, după cum aminteam, în două tabere: Vahlen, Blass, A. E. Taylor, Wilamowitz şi Hude au susţinut autenticitatea discursului lui Lysias; pentru neautenticitate s-au pronunţat A. Croiset, Diès, Shorey, Weinstock şi Hackforth. J. Vahlen este cel care, la începutul secolului (*Über die Rede des Lysias in Platos „Phaedrus"*, în *Gesammelte philologische Schriften*, II, p. 675 şi urm.), a cheltuit multă energie pentru a demonstra autenticitatea discursului lysiac, comparînd *Erotikos*-ul cu fragmentele rămase din opera lui Lysias şi considerate drept autentice. Demonstraţia sa, extrem de convingătoare, s-a izbit însă de o obiecţie gravă: faptul de a arăta că între discursul din *Phaidros* şi operele lui Lysias există un înalt grad de asemănare în privinţa vocabularului şi a stilului poate duce tot atît de bine la concluzia că Platon era un mare maestru al imitaţiei.

Majoritatea partizanilor autenticităţii invocă drept argument logic că ne putem cu greu imagina construirea de către Platon a unei critici sistematice în marginea unui obiect fictiv. Sigur că Platon ar fi putut realiza o splendidă pastişă, dar atunci critica sa ar fi căzut în gol. Iată, în acest sens, argumentarea lui TAYLOR (1971, 301—2): „Îmi e greu să cred că documentul este o invenţie. Ar însemna să-ţi anulezi propriile argumente publicînd o critică severă a unui autor bine cunoscut, bazîndu-te doar pe o imitaţie compusă în vederea propriilor tale scopuri şi pe care ştii că cititorul nu o va lua ca autentică. (...) Scopul pe care şi-l propune Platon cere ca atacul să vizeze opera însăşi, opera autentică, admirată de acele cercuri al căror fals gust literar şi moral trebuie demonstrat".

Soluţia pe care o propune RICHARDS („Classical Review", 1900, p. 342 şi urm.; *apud* DE VRIES, 1969, 13) apare ca o împăcare a extremelor: „A lua o operă publicată a lui Lysias şi a o insera întreagă în dialog ar fi fost deopotrivă lipsit de necesitate şi neartistic. Maniera trebuie să fi fost a lui Lysias, dar fără doar şi poate că vorbele sînt ale lui Platon. Lysias scrisese pe asemenea teme, poate chiar pe aceasta din dialog. Platon însă, urmărindu-şi propriul scop, o dezvoltă încă o dată,

transpune în ea tot ce ţinea de esenţa lui Lysias şi o face mai lysiacă decît Lysias însuşi; apoi el trece la criticarea ei". În aceeaşi direcţie merge şi opinia lui THESLEFF (*Studies in the styles of Plato*, p. 143, n. 2; *apud* DE VRIES, 1969, 14): „A construi un discurs în conformitate cu toate regulile convenţionale şi apoi a-l nimici mi se pare a fi un joc în mult mai mare măsură pe potriva lui Platon decît a cita extensiv o piesă mediocră de retorică contemporană".

O soluţie extrem de sofisticată au propus HELMBOLD şi HOLTHER (1952, 412 şi urm.): discursul nu ar fi nici al lui Lysias, nici o invenţie a lui Platon. Platon l-ar fi auzit undeva şi izbit de asemănarea sa cu maniera lui Lysias, precum şi de gradul în care îi satisfăcea propriul plan artistic, l-a luat ca punct de plecare al întregului dialog.

Întrucît rezumă bine argumentele *pro* şi *contra* produse de o întreagă generaţie de cercetători, redăm în continuare comentariul lui RITTER (1922, 115–6):

„Se mai discută şi astăzi dacă discursul erotic reprezintă într-adevăr un discurs autentic al lui Lysias sau dacă el a fost inventat de Platon. În *Istoria literaturii eline* (I^6, 557) a lui Christ, W. Schmid îl tratează drept un discurs autentic, indicînd însă rezervele formulate de alţii. În legătură cu această problemă, el observă: «În afară de F. Blass (*Att. Bereds.*, I^2, 423 şi urm.), autenticitatea o demonstrează L. Schmidt (*Vhdl. d. 18. Vers. der Phil.*. pp. 93–100) şi J. Vahlen (*Berl. Ak Sitz. B.*, 1903, pp. 788–816)». Însă între timp Blass a trecut de partea cealaltă. Pe baza unor cercetări de ritm privitoare la stilul prozatorilor greci, el s-a pronunţat într-un studiu din „Hermes", *Observaţii critice la dialogul «Phaidros» al lui Platon*, susţinînd că discursul este o invenţie a lui Platon. Mi se pare că acest nou mijloc de demonstraţie este înşelător şi consider că e mult mai convingător ce a enunţat Vahlen, din a cărui lucrare voi cita (p. 796): este certificat (prin Suda) că Lysias, într-o perioadă mai timpurie, a compus, în afară de alte lucrări mai modeste, şi discursuri erotice — cinci la număr — adresate unor tineri, iar printre acestea se află şi cel de faţă. «Nu fără bună ştiinţă discursul se păstrează într-un soi de clarobscur. Cine înţelege cum trebuie, va recunoaşte că el se adaptează excelent scopului urmărit şi că atît din punctul de vedere al conţinutului de idei, cît şi din cel al formei gingaşe în care este decupată fiecare propoziţie, precum şi în balansul demonstraţiei, care se desfăşoară în opoziţii neîntrerupte — acest

discurs este foarte potrivit pentru a stimula excitația senzuală și, în același timp, a-l face nesuferit pe îndrăgostitul agresiv. Limba este de o rară claritate și simplitate și nu face eforturi să placă datorită variației.» Dacă întreprindem o comparație, nu vom găsi «nici o formație propozițională care să nu aibă un echivalent în discursurile lysiace». Acest lucru e susținut cu un material extrem de bogat de către Vahlen. După care el conchide (p. 808) : «Cu toate că sînt conștient că am sărit multe lucruri și cu toate că e probabil să fi omis altele, sînt totuși de părere că cel care va vrea să examineze materialul studiat de mine, va trebui să admită că discursul a putut fi scris, dacă luăm în considerație întreaga modalitate stilistică, de către Lysias». Printre apărătorii autenticității discursului lysiac se numără și Th. Gomperz (*Griechische Denker*, II², 332), care observă: «Ar fi fost lipsit de gust să aplici o critică atît de atentă unui produs fantomatic». Iar în legătură cu explicarea conținutului acestui discurs, el spune: «Nu este în primul rînd o operă de artă *(Kunstwerk)*, cît un artefact *(Kunststück)*, cum au existat destule în acea epocă... Toate acestea erau demonstrații de spiritualitate și *Witz*, menite să confere unei teze paradoxale un mare grad de verosimilitate». (...) Printre cei care cred totuși într-o simplă imitare a manierei lysiace se numără C. F. Hermann, B. Jowett și Wolf Aby, care scrie: «Ar fi fost o dovadă de lipsă de gust să-l plictisești pe cititor prin redarea cuvîntării reale a lui Lysias. Ea devine suportabilă numai ca parodie»."

Trebuie să recunoaștem că, în stadiul în care se află această problemă la ora actuală, o rezoluție fermă nu este cu putință. Vorbele pe care ROBIN* (1970, LXIII—LXIV) le rostea în urmă cu aproape cincizeci de ani sînt valabile și astăzi: „Pe un teren atît de puțin cunoscut, este înțelept să nu înaintezi cu prea multă siguranță (...) ... pînă ce partizanii autenticității vor fi adus dovezi care să nu fie în fond simple opinii, va fi perfect îndreptățit ca acestor opinii să li se opună altele care, cel puțin, nu au pretenția de a fi altceva, dat fiind că în stadiul actual al informației noastre nimic alta nu pare permis și posibil".

STRUCTURA DIALOGULUI

Prolog (227 a —230 e)

Socrate îl întîlneşte pe Phaidros care se pregăteşte să facă o plimbare în afara zidurilor cetăţii. Phaidros tocmai a asistat, într-un cerc de iubitori ai retoricii, la lectura unui discurs al lui Lysias pe tema iubirii. — În discursul său, Lysias a desfăşurat o teză paradoxală: se cuvine să cedezi celui care nu te iubeşte, mai degrabă decît îndrăgostitului. — La insistenţele lui Socrate, care bănuieşte că Phaidros are asupră-i un exemplar, acesta acceptă să-i citească discursul — Căutarea unui *locus amoenus* pe malul rîului Ilisos — Mitul lui Boreas şi al Oreithyiei — Socrate în faţa naturii.

Prima parte a dialogului (231 a —242 a)

I. *Discursul lui Lysias* (231 a—234 c). Teza lui: în raport cu iubirea pasională, e mai avantajoasă, din toate punctele de vedere, iubirea fără de iubire.

1. *Agentul iubirii fără de iubire şi patientul ei* (231 a—231 e)

Agentul iubirii fără de iubire împlineşte lucrurile bune nu mînat de dorinţă, ci de raţiune; el nu va avea deci prilejul să le regrete, aşa cum se întîmplă cu îndrăgostitul, de îndată ce pasiunea s-a stins — În iubirea fără iubire, agentul iubirii nu va fi niciodată în situaţia de a imputa patientului iubirii chinurile şi neajunsurile care însoţesc iubirea pasională — Patientul iubirii fără iubire nu poate avea surpriza unei iubiri care se neagă pe sine, de îndată ce pasiunea a încetat — Sfera celor utili este mai vastă decît sfera celor iubitori, drept care patientul iubirii fără iubire are, în primul caz, posibilităţi de opţiune sporite.

2. *Avantajele sociale ale iubirii fără iubire* (231 e—232 e)

Patientul iubirii fără iubire nu are a se teme de judecata lumii, întrucît indiscreţia caracteristică îndrăgostitului

pasionat este exclusă în acest caz — Agentul iubirii fără iubire nu are asiduitatea compromițătoare a îndrăgostitului; prezența lui în preajma iubitului poate fi socotită de către ceilalți drept semn al unei simple amiciții — Gelozia îndrăgostitului pasionat va izgoni pe toți prietenii iubitului, condamnîndu-l pe acesta la singurătate; dimpotrivă, agentul iubirii fără iubire se va considera sporit prin prieteniile acestuia și va cultiva în jurul iubitului prietenia și afecțiunea.

3. *Avantajele morale ale iubirii fără iubire* (232 e—233 d).

Iubirea fără iubire nu pleacă de la o dorință (care cîndva se stinge), ci de la o prietenie bazată pe cunoașterea și prețuirea ființei celuilalt; prietenia reală este deci garanția de constanță a iubirii fără de iubire — Patientul iubirii fără iubire va avea, în persoana celui neîndrăgostit, o oglindă fidelă a calităților și defectelor sale, în timp ce în ființa tulburată de pasiune a îndrăgostitului el se va reflecta strîmb; primul îl va ajuta să se cunoască și îndrepte, al doilea îl va corupe — În iubirea nepasională se face simțită forța morală mai vastă a tuturor tipurilor de afecțiune, de la cele de rudenie pînă la prietenia pură.

4. *Cui anume are să acorde patientul iubirii favorurile sale?* (233 d—234 c)

Insistența cererii nu poate constitui factorul decisiv al cedării — Trebuie să cedezi nu celui care îți cere împătimit favorurile, ci celui înzestrat cu virtuți, capabil de fidelitate, discreție și devotament — A ceda iubirii fără iubire înseamnă a nu-ți prejudicia interesele și a nu-ți atrage mustrarea celor din jur — Nu rezultă din teza expusă că trebuie să cedezi, fără discernămînt, oricărui neîndrăgostit.

Intermezzo (234 c — 237 a)

Opiniile celor doi cu privire la discursul lui Lysias: Phaidros își declară admirația necondiționată, Socrate nu reține decît retorica discursului; critica adusă de Socrate — Gîndindu-se la cei din vechime, care au scris și ei pe

tema iubirii, Socrate simte că ar putea dezvolta tema lui Lysias mai bine decît a făcut-o acesta — Phaidros îl constrînge pe Socrate să dezvolte teza lui Lysias cu argumente proprii şi, potrivit afirmaţiei lui Socrate, într-un chip şi mai convingător — Socrate acceptă să vorbească, dar, din ruşine, o va face cu capul acoperit de manta.

II. *Primul discurs al lui Socrate* (237 a — 241 d)

— Invocaţie către Muze
— Modificarea abilă a tezei lui Lysias

1. *Natura iubirii* (237 c—238 c)

a. *Excurs despre necesitatea definirii obiectului în discuţie* (237 c—237 d)

b. *Definirea iubirii* (237 d—238 c)

Iubirea e dorinţa de frumuseţe; cum o deosebim de dorinţa de frumuseţe care nu duce la iubire? — Există două principii directoare în fiecare ins: unul înnăscut şi iraţional: dorinţa de plăceri; altul dobîndit şi condus de raţiune: dorinţa de a te înălţa spre ce e mai bun — Desfrînarea şi cumpătarea — Tipuri de desfrînare: există atîtea desfrînări cîte dorinţe ajung să ne domine — Iubirea e impulsul iraţional către frumuseţe.

2. *Efectele iubirii* (238 d—241 d)

a. *Neajunsurile provocate de îndrăgostit iubitului său* (238 d—240 a)

Pentru ca iubitul să rămînă o sursă constantă de plăcere, îndrăgostitul are interesul ca acesta să nu-i fie egal sau superior — Subordonarea iubitului are să afecteze cele trei tipuri de bunuri ce-i aparţin: spirituale, trupeşti şi exterioare.

b. *Repercutarea acestor neajunsuri în sufletul iubitului* (240 a—241 d)

Pe durata pasiunii — După ce pasiunea a încetat —

Concluzie: dorința îndrăgostitului nu generează prietenia, ci doar comportamentul egoist derivat din nevoia satisfacerii dorinței.

Intermezzo (241 d — 242 b)

Phaidros observă că discursul lui Socrate nu a dezvoltat tema pînă la capăt: după condamnarea îndrăgostitului, firesc ar fi să urmeze elogiul celui care nu iubește — Socrate simte că a pierdut tonul inspirat, tonul ditirambic, ajungînd la nivelul celui epic; partea a doua a discursului său nu ar fi decît o punere în paralel a relelor pe care le generează îndrăgostitul cu tot atîtea calități atribuite celui ce nu iubește. E timpul, deci, ca cei doi să se înapoieze în cetate — Phaidros îl roagă pe Socrate să mai zăbovească împreună asupra celor spuse — Socrate simte ridicîndu-se în el inspirația unui nou discurs.

A doua parte a dialogului (242 b—259 d)

Preambul (242 b—243 e)

Un semn divin — vocea propriului său daimon — îl împiedică pe Socrate să se întoarcă în cetate mai înainte de a-și repara greșeala săvîrșită față de zeul Eros — Asemenea poetului Stesichoros, Socrate trebuie să preîntîmpine răzbunarea zeului printr-o palinodie expiatoare — Cele două discursuri l-au hulit pe Eros, vorbind despre o specie joasă a iubirii. Necesitatea unui nou discurs, care să facă elogiul iubirii adevărate — Teza noului discurs: este firesc să cedezi îndrăgostitului și nu celui care nu iubește. Pentru că nu are a se mai rușina, Socrate va vorbi cu capul descoperit.

Cel de-al doilea discurs al lui Socrate (244 a—257 b)

1. *Nebunia și formele ei* (244 a—245 c)

   Nebunia profetică, nebunia telestică și nebunia poetică; binefacerile nebuniei venite de la zei — Iubirea este a patra formă a nebuniei venite de la zei.

2. *Natura sufletului* (245 c—249 b)

   a. Demonstrarea nemuririi sufletului (245 c—246 a)

   b. Imaginea mitică a nemuririi sufletului: sufletul ca atelaj înaripat (246 a—246 d)

   c. Viaţa sufletelor în cer şi spaţiul supraceresc (246 d—248 c)

   Procesiunea sufletelor de zei şi daimoni — Spaţiul supraceresc — Dificultăţile sufletelor care nu sînt divine.

   d. Decretul Adrasteei: ordinea incarnărilor (248 c—249 b)
   Recompense şi sancţiuni

3. *Drumul către idee: frumuseţea, iubirea şi reamintirea* (249 b—251 b)

   a. Idee şi reamintire (249 b—d)
   b. Cea de-a patra formă a nebuniei: iubirea (249 d—250 b)
   c. Rolul privilegiat al frumuseţii (250 b—e)
   d. Neiniţiatul şi iniţiatul în faţa reflexului terestru al frumuseţii (250 e—251 a)

4. *Pasiunea iubirii* (251 a—253 c)

   a. Naşterea pasiunii şi drama căruia îi e supus sufletul îndrăgostitului (251 a—252 c)
   b. Fiecare suflet îl imită pe zeul din cortegiul căruia a făcut parte (252 c—253 c)

5. *Indrăgostirea: îndrăgitorul şi iubitul* (253 c—256 e)

   a. Atelajul sufletului uman în condiţia îndrăgostirii (253 c—254 e)
   b. „Valul purtător de dor" şi contagiunea iubitului (255 a—255 d)
   c. Dragostea-pereche: *eros* şi *anti-eros* (255 d—256 a)
   d. Cele două deznodăminte posibile ale îndrăgostirii (256 a—256 e)

6. Concluzie: elogiul iubirii (256 e—257 b)

Intermezzo (257 b — 259 d)

Phaidros este pe deplin cucerit de discursul lui Socrate — Se cuvine sau nu să scrii discursuri? — Nu scrisul în sine e condamnabil, ci doar scrisul de proastă calitate — Propunere pentru continuarea discuției: care este firea scrisului frumos și care a celui de proastă calitate? — Mitul greierilor.

A treia parte a dialogului (259 e — 274 b)

I. *Adevărul și condițiile discursului persuasiv* (259 e—266 c)

1. Retorică și știință: dacă vrea să fie o „psychagogie", o artă a călăuzirii sufletelor, retorica nu poate să ignore adevărul cu privire la lucrurile despre care vorbește (259 e—262 c)
2. Discuție aplicativă (262 c—265 c)
   a. Regulile artei și discursul lui Lysias (262 c—264 e)
   b. Cele două discursuri ale lui Socrate (264 e—265 d)
3. Metoda dialectică (265 d—266 c)

II. *Retorica tradițională* (266 d—269 d)

1. Aparatul și artificiile retoricii tradiționale (266 d—267 d)
2. Critica emisă de Socrate (268 a—269 d)

III. *Proiectul unei noi retorici. Retorica filosofică* (269 d—274 b)

1. Ontologie și retorică (269 d—270 c)
2. „Psihologie" și retorică (270 c—272 b)
   Cunoașterea naturii sufletului este condiția oricărei retorici „științifice"
3. Adevărul și verosimilul (272 b—274 b)

A patra parte a dialogului (274 b—279 b)

I. *Problema scrierii* (274 b—277 a)

1. Mitul lui Theuth: inventarea scrierii (274 c—275 b)

ANEXE

Am ales, din vasta literatură scrisă în ultimele două secole în jurul lui *Phaidros*, două texte care ne apar esențiale pentru înțelegerea problemelor fundamentale ale dialogului: primul text, de factură pur metafizică, este al lui **Martin Heidegger** (capitolul *Dialogul Phaidros: frumusețea și adevărul într-o dezbinare fericită*, din lucrarea *Nietzsche*, vol. I, Neske, Pfullingen, 1961, pp. 221—231), care dezbate, în marginea marelui mit al sufletului, problema frumosului platonician în relația lui cu adevărul și ființa. Al doilea text, aparținînd unui filolog și istoric al culturii, este cel al lui Henri Joly (capitolul *Scriere și vorbire*, din lucrarea *Le renversement platonicien. Logos, episteme, polis*, Vrin, Paris, 1974, pp. 111—127), care dezbate, pornind de la mitul scrierii, problema discursului, a retoricii și a raportului dintre limbajul scris și cel vorbit în viziunea lui Platon.

. . . .

Deși în filosofia lui Platon și prin intermediul ei se pregătește o sclerozare a problematicii filosofice în doctrine și manuale de tip școlar, trebuie să ne ferim să poposim în preajma problemelor sale urmînd linia pieselor izolate și a materiilor didactice cu care ne-au obișnuit disciplinele filosofice tîrzii. Ceea ce spune Platon despre adevăr și cunoaștere, despre frumusețe și artă, nu trebuie conceput și judecat avînd în minte teoria cunoașterii, logica și estetica apărute mai tîrziu. Desigur, acest lucru nu exclude faptul de a ne pune întrebarea, în raport cu reflecția platoniciană privitoare la artă, dacă și unde anume în cadrul filosofiei sale este vorba și despre problema frumuseții. Putem să ne punem problema relației, devenită de multă vreme curentă, între artă și frumusețe, cu condiția să lăsăm pe de-a-ntregul deschisă problema acestei relații.

Despre „frumos", Platon vorbește adesea în dialogurile sale, fără ca în felul acesta să fie vorba despre artă. Unuia dintre dialogurile sale, tradiția i-a adăugat subtitlul περὶ τοῦ καλοῦ, *Despre frumos*. Este vorba de dialogul pe care Platon l-a botezat după numele tînărului interlocutor de aici, Phaidros. Însă pe parcursul tradiției, acest dialog a primit și alte subtitluri: περὶ ψυχῆς, *Despre suflet*; περὶ τοῦ ἔρωτος, *Despre iubire*. Rezultă de aici îndeajuns de limpede incertitudinea care persistă în privința conținutului acestui dialog. Despre toate cele enumerate, despre frumos, despre suflet și despre iubire — și nu doar în treacăt — este vorba aici. Dar de asemenea, și chiar foarte amănunțit, despre τέχνη — despre artă; însă de asemenea, și chiar foarte îndeaproape, despre λόγος — despre vorbire și limbă; însă de asemenea, și chiar în chip esențial, despre ἀλήθεια — despre adevăr; însă de asemenea, și chiar foarte apăsat, despre μανία — despre nebunie, despre delir, despre pierderea de sine; și în sfîrșit, și în chip constant, despre ἰδέαι și despre Ființă.

Fiecare din aceste nume ar putea sluji, cu la fel de multă sau de puțină îndreptățire, drept subtitlu. Însă, cu toate acestea, conținutul dialogului nu este defel un amestec confuz. Bogăția lui este configurată într-o manieră unică, astfel încît acest dialog trebuie să fie considerat, în toate privințele esențiale, drept cel mai împlinit. De aceea el nu poate trece, așa cum a crezut Schleiermacher, drept cea mai timpurie dintre operele platoniciene; tot atît de puțin el aparține perioadei ultime. Este vorba, cu acest dialog, de anii de ἀκμή ai creației platoniciene.

Dată fiind dimensiunea internă a acestei opere, intenția de a reda întregul într-o formă prescurtată are șansa de a se realiza în și mai mică măsură decît în cazul *Republicii*. Deja trimiterile la conținut, cuprinse în subtitluri, ne arată că în dialog este vorba despre artă, despre adevăr, despre retorică, despre delir și despre frumos. Nu vom urmări, în cele ce urmează, decît ce se spune despre frumos în relația sa cu adevărul, pentru a vedea dacă, și în ce măsură, și în ce chip, poate fi vorba de o dezbinare a acestor două elemente. Pentru o înțelegere adecvată a ceea ce se spune aici despre frumos, este hotărîtoare cunoașterea contextului în care e pus în discuție frumosul. Urmărim să-l determinăm mai întîi în mod negativ, arătînd că el nu este raportat nici la problema artei, nici, în mod expres, la problema adevărului; frumosul este discutat în sfera problemei originare a raportului omului cu ființarea ca atare. Însă tocmai pentru că frumosul este gîndit în acest domeniu, devine vizibil deopotrivă raportul său cu adevărul și cu arta. Lucru care reiese cu claritate din cea de-a doua parte a dialogului.

Alegem în primul rînd (1) cîteva propoziții-cheie pentru a indica acel context în care este vorba despre frumos. Urmează apoi să lămurim — în limitele a ce ne-am propus — (2) cele enunțate cu privire la frumos. În sfîrșit, ridicăm problema (3) relației existente aici între frumusețe și adevăr.

Prima problemă. Frumosul este discutat în contextul caracterizării raportului pe care omul îl are cu ființarea ca atare. În acest sens trebuie să avem în vedere următoarea propoziție: πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέαται τὰ ὄντα, ἢ οὐκ ἂν ἦλθεν εἰς τόδε τὸ ζῷον (249 e): „fiece suflet omenesc, prin chiar firea sa, a apucat deja să vadă ființarea în ființa sa, sau altminteri el nu ar fi ajuns niciodată în această viețuitoare". Pentru ca omul să poată fi acest om viu, trăitor aici în carne și oase, el trebuie să fi apucat deja să vadă Ființa. De ce? Ce este omul? Acest lucru nu se spune expres, ci este, în chip neexprimat, presupus: omul este ființa care se raportează la ființarea ca atare. Însă el ar putea să nu fie această ființă, adică ființarea ar putea să nu i se arate ca ființare, dacă în prealabil el nu ar fi privit Ființa prin intermediul „theoriei". „Sufletul" omului este cel care trebuie să fi văzut Ființa, căci Ființa nu poate fi sesizată cu ajutorul simțurilor. Ființa este acel ceva din care sufletul „se hrănește", τρέφεται. Ființa, raportul de contemplare cu Ființa, îi oferă omului relația cu ființarea.

Dacă nu am şti ce înseamnă diferenţă şi ce anume identitate, noi nu am putea avea de-a face cu diferite lucruri, deci cu lucruri în general. Dacă nu am şti ce înseamnă „acelaşi" şi „opus", nu am putea niciodată să ne raportăm faţă de noi înşine ca fiind mereu aceiaşi, nu am fi niciodată la noi înşine şi noi înşine. Nu am putea de asemenea niciodată să cunoaştem ceea ce ni se opune şi care este astfel propria noastră alteritate. Dacă nu am şti ce înseamnă ordine şi lege, drept şi dreaptă întocmire, nu am putea rostui şi construi nimic, nu am putea pune în ordine şi nu am putea păstra intact. Această vieţuitoare numită om ar fi pur şi simplu imposibilă, dacă nu ar domni în ea, din temei şi dincolo de toate celelalte, privirea asupra Fiinţei.

Însă acum se cuvine să luăm în considerare şi cealaltă determinare a esenţei omului. Deoarece privirea care vizează Fiinţa este întemniţată în trup, Fiinţa nu poate fi privită niciodată în chip pur, în neumbrită strălucire, ci întotdeauna numai cu prilejul întîlnirii cîte unei fiinţări. De aceea, cînd e vorba despre privirea cu care sufletul uman vizează Fiinţa, se poate în general spune: μόγις καθορῶσα τὰ ὄντα, (248 a), „abia dacă poate, şi cu strădanie apucă el să privească fiinţarea (ca atare)". De aceea, cînd e vorba de cunoaşterea Fiinţei, cei mai mulţi o fac cu multă cazně, aşa încît: ἀτελεῖς τῆς τοῦ ὄντος θέας ἀπέρχονται (248 b), „θέα, privirea care vizează Fiinţa, rămîne, în cazul lor, ἀτελής, ea nu-şi atinge ţelul, adică nu dobîndeşte nimic din toate cîte ţin de Fiinţă". Iată de ce privirea lor străbate pe jumătate, e mai degrabă o aruncătură de ochi. Cei mai mulţi părăsesc spectacolul Fiinţei, rămînînd cu această privire aruncată pe furiş: ei renunţă la efortul de a dobîndi o privire pură asupra Fiinţei, καὶ ἀπελθοῦσαι τροφῇ δοξαστῇ χρῶνται, „şi renunţînd astfel, ei nu se mai hrănesc cu Fiinţă", ci au nevoie de acum doar de τροφὴ δοξαστή, de hrana care le revine din δόξα, adică din ce le oferă cele ce le ies în cale, din simpla aparenţă a lucrurilor.

Însă cu cît mai mult, în viaţa de zi cu zi, cei mai mulţi oameni se lasă pradă acestei simple aparenţe şi opiniilor curente despre fiinţare, simţindu-se astfel în largul lor şi pe deplin confirmaţi, cu atît mai mult Fiinţa „li se ascunde" (λανθάνει). Faptul că Fiinţa intră în ascundere are drept consecinţă că oamenii sînt năpădiţi de λήθη, de acea ascundere a Fiinţei care stîrneşte aparenţa că de fapt nu există ceva de genul Fiinţei. Noi traducem cuvîntul grec λήθη cu „uitare", care nu trebuie însă înţeleasă psihologic, ci metafizic. Cei mai mulţi se cufundă

în uitarea Ființei, cu toate că, sau tocmai pentru că nu se preocupă constant decît de ce le iese nemijlocit în cale. Căci ceea ce le iese nemijlocit în cale nu este ființarea, ci numai acel ceva ἃ νῦν εἶναί φαμεν (249 c) „despre care afirmăm acum că este". Ceea ce ne privește și ne solicită aici și acum, în cutare și cutare chip, este — în măsura în care se poate spune că este — doar o ὁμοίωμα, un simulacru al Ființei. Acest lucru nu e decît o aparență a Ființei. Însă cei care rămîn pierduți în uitarea Ființei nu au nici măcar cunoașterea acestei aparențe ca aparență. Căci altminteri, ei ar trebui neîntîrziat să aibă și cunoașterea Ființei, care chiar și în această aparență ajunge — oricît de palid — să apară. Ei ar părăsi atunci uitarea Ființei și, în loc să se lase robiți de uitare, ar păstra, amintindu-și de Ființă, acea μνήμη. ὀλίγαι δὴ λείπονται αἷς τὸ τῆς μνήμης ἱκανῶς πάρεστιν (250 a 5). „Așadar, puțini rămîn aceia cărora le este dată putința de a se gîndi la Ființă". Însă nici chiar aceștia nu au putința de a vedea aparența a ceea ce îți iese nemijlocit în cale, în așa fel încît Ființa să le apară chiar în sînul acesteia. Pentru ca Ființa să le apară, e nevoie de anume condiții. De la caz la caz, după felul în care Ființa își manifestă prezența, ei îi e proprie puterea de a se arăta care caracterizează ἰδέα și, astfel, forța care atrage și leagă.

De îndată ce omul, privind Ființa, se lasă prins de aceasta, el este transportat dincolo de sine, astfel încît ocupă un interval aflat între sine însuși și Ființă și se situează în afara sa. Această înălțare-dincolo-de-sine și această atragere de către Ființa însăși este ἔρως-ul. Numai în măsura în care Ființa are putința, în raport cu omul, să-și desfășoare forța „erotică", numai în această măsură omul este capabil să își îndrepte gîndul înspre Ființă și să depășească uitarea Ființei.

Propoziția postulată inițial — „Din esența omului, în măsura în care îi stă în putință să fie om, face parte privirea care vizează Ființa" — este înțeleasă abia atunci cînd luăm cunoștință de faptul că acest ochi care vizează Ființa nu este una din înzestrările omului, ci el îi aparține ca bunul său cel mai intim, cel mai ușor de perturbat și de desfigurat și care, de aceea, trebuie să fie mereu recucerit. De aici rezultă necesitatea acelui ceva ce face cu putință redobîndirea, înnoirea constantă și grijulia păstrare a privirii ce vizează Ființa. Acest lucru nu poate fi decît cel care face ca Ființa cea mai depărtată să ni se înfățișeze înainte de toate în aparența cea mai apropiată a ceea ce ne iese ne-

mijlocit în cale. Însă acest lucru este, potrivit lui Platon, frumosul. În măsura în care am determinat contextul în care frumosul este luat în discuție, s-a spus deja de fapt ce anume este frumosul prin raport cu realizarea și păstrarea privirii ce vizează Ființa.

A doua problemă. Pentru a spune totuși mai limpede acest lucru, nu mai este nevoie acum decît de introducerea cîtorva propoziții. Ele urmează să ateste determinarea care este proprie esenței frumosului și, în felul acesta, să pregătească totodată cea de-a treia problemă: discutarea relației dintre frumusețe și adevăr la Platon. Din felul în care își află întemeierea metafizică activitatea în dialogul *Republica*, noi știm că ceea ce dă adevărata normă este cuprins în δίκη și δικαιοσύνη, adică în rînduiala bine rînduită care e proprie ordinii Ființei. Însă esența aceasta a Ființei, cea mai înaltă și cea mai pură, este văzută — dinspre punctul acela al uitării obișnuite a Ființei — ca fiind lucrul cel mai îndepărtat. Și atîta vreme cît ordinea esențială a Ființei se arată în ceea ce noi numim „ființare", ea este, în aceasta, greu de perceput. Aparența trece neobservată. Ceea ce ține de esență sare cel mai puțin în ochi. Iată de ce Platon spune în *Phaidros* (250 b): δικαιοσύνης μὲν οὖν καὶ σωφροσύνης καὶ ὅσα ἄλλα τίμια Ψυχαῖς οὐκ ἔνεστι φέγγος οὐδὲν ἐν τοῖς τῇδε ὁμοιώμασιν. „Dreptatea și chibzuința și tot ceea ce oamenii trebuie să prețuiască mai presus de orice, toate acestea deci, sînt lipsite de strălucire acolo unde nu le întîlnim decît ca simple aparențe." Și Platon continuă: ἀλλὰ δι'ἀμυδρῶν ὀργάνων μόγις αὐτῶν καὶ ὀλίγοι, ἐπὶ τὰς εἰκόνας ἰόντες, θεῶνται τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος. „Dimpotrivă, abia dacă surprindem Ființa în chip nelămurit, cu mijloace grosolane, și puțini din cei care se îndreaptă către imaginile ce-i corespund apucă să vadă izvorul provenienței, adică originea esenței a ceea ce ni se oferă la nivelul aparenței". Continuarea gîndului se desfășoară într-o antiteză clară: κάλλος δέ, „însă cît privește frumusețea", lucrurile stau astfel νῦν δὲ κάλλος μόνον ταύτην ἔσχε μοῖραν ὥστ' ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἐρασμιώτατον (250 d). „Acum însă (în speță în ordinea esențială a străluminării Ființei) singură frumusețea are parte de acest destin, de a fi, adică, cea care se înfățișează cel mai strălucitor vederii, dar și cea care transpune cel mai departe." Frumosul este ceea ce vine spre noi în chipul cel mai nemijlocit și ne mișcă. Întîlnindu-ne cu el ca ființare, el ne transpune totodată în contemplarea Ființei.

Frumosul este acest ceva opus în sine însuşi, care se coboară în aparenţa sensibilă cea mai apropiată şi care, totodată, ridică prin aceasta, înspre Fiinţă: cel-care-pune-în-mişcare-transpunînd *(das Berückend — Entrückende)*. Frumosul este, aşadar, ceea ce ne smulge din uitarea Fiinţei şi ne oferă contemplarea ei.

Frumosul este numit ceea ce se înfăţişează cel mai strălucitor privirii şi a cărui strălucire survine în domeniul aparenţei sensibile nemijlocite: κατειλήφαμεν αὐτὸ διὰ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως τῶν ἡμετέρων, στίλβον ἐναργέστατα. „Frumosul însuşi ne este dat (nouă, oamenilor, aici) prin cea mai lămuritoare modalitate a perceperii de care dispunem: deţinem frumosul ca lucrul care străluceşte cel mai tare". ὄψις γὰρ ἡμῖν ὀξυτάτη τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔρχεται αἰσθήσεων. „Vederea, privirea, de fapt, este pentru noi cel mai pronunţat dintre chipurile de percepere care se realizează în trecerea prin trup. „Ştim însă că θέα, „privirea", este de asemenea suprema percepere, surprindere a Fiinţei. Privirea ajunge în depărtarea supremă şi ultimă a Fiinţei şi deopotrivă în apropierea imediată, intens strălucitoare a aparenţei. Cu cît aparenţa ca atare este percepută ca mai vizibilă, mai strălucitoare, cu atît mai strălucitoare apare în ea realitatea a cărei aparenţă ea este: Fiinţa. Frumosul este, potrivit esenţei sale celei mai intime, ceea ce se înfăţişează cel mai strălucitor privirii în domeniul sensibilului, lucrul de o răpitoare sclipire, în aşa fel încît, ca fiind această sursă de lumină, el face totodată ca Fiinţa să se lumineze. Fiinţa este acel lucru de care omul, potrivit esenţei sale, rămîne mai întîi de toate legat şi în care el este transpus.

În măsura în care frumosul face să se lumineze Fiinţa, iar ca frumos însuşi este cel care atrage cel mai mult, el îl împinge totodată pe om, făcîndu-l să traverseze frumosul, dincolo de sine însuşi, către Fiinţa însăşi. Ceea ce Platon spune, în chip limpede, cu numai două cuvinte, despre imaginea care apare — ἐκφανέστατον καὶ ἐρασμιώτατον — abia dacă putem reda într-un chip corespunzător.

La rîndul ei, traducerea latină din epoca Renaşterii lasă în punctul acesta locul obscur, atunci cînd spune: *At vero pulchritudo sola habuit sortem, ut maxime omnium at perspicua sit et amabilis.* Platon nu consideră că frumosul însuşi este „accesibil privirii şi demn de a fi iubit" ca obiect; el este ceea ce luminează cel mai puternic *(das Leuchtendste)* şi, ca atare, ceea ce strămută cel mai departe *(das Fortziehendste)*, ceea ce, în gradul cel mai înalt, transpune *(das Entrückendste)*.

Din cele spuse rezultă clar în ce constă esența frumosului; ea ne arată faptul și măsura în care frumosul face cu putință redobîndirea și păstrarea privirii care vizează Ființa, pornind de la aparența cea mai apropiată, de la aparența care trimite lesne în uitare. Capacitatea noastră de înțelegere, φρόνησις, deși rămîne raportată la esențial, nu posedă de la sine nici un εἴδωλον corespunzător, nici un domeniu al aparenței care să ne apropie nemijlocit ceea ce ea trebuie să ne dea și care, totodată, să ne ridice la ceea ce de fapt trebuie înțeles.

A treia problemă. Cea de-a treia întrebare, care privește relația dintre frumos și adevăr, își află acum răspunsul de la sine. Ce-i drept, pînă acuma nu a fost vorba în chip explicit despre adevăr. Cu toate acestea, este de ajuns să ne reamintim teza introductivă și să o citim în acea formulare pe care Platon însuși i-a dat-o, pentru a putea să ajungem la o imagine clară a relației dintre frumusețe și adevăr. Teza sună astfel: Din esența omului face parte privirea care vizează Ființa, privire datorită căreia el se poate raporta la ființare și la ceea ce îl întîmpină ca ființare aparentă. În locul unde acest gînd apare prima oară (249 b), Platon nu spune că trece drept condiție fundamentală pentru alcătuirea omului faptul că el τεθέαται τὰ ὄντα, „că a contemplat în prealabil ființarea ca atare", ci spune: οὐ γὰρ ἥ γε μήποτε ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν εἰς τόδε ἥξει τὸ σχῆμα, „sufletul nu ar fi pătruns în această alcătuire, dacă mai întîi el nu ar fi apucat să vadă starea de neascundere a ființării, adică ființarea în starea ei de neascundere".

Privirea care vizează Ființa este deschiderea a ceea ce este ascuns către ceea ce este neascuns, este relația fundamentală cu ceea ce este adevărat. Ceea ce realizează adevărul potrivit esenței sale, dezvăluirea Ființei adică, aceasta și nimic altceva realizează frumusețea, în măsura în care ea, străluminînd în aparență, de fapt în Ființa care strălumineazä în aceasta, adică în starea de revelare a Ființei, ne transpune în adevăr. Adevăr și frumusețe se raportează, în esența lor, la unul și același lucru, la Ființă; ele aparțin unui unic lucru, aceluia care hotărăște de toate: faptul de a ține Ființa revelată și de a o revela.

Totuși, în acel lucru în care ele stau laolaltă, ele trebuie, pentru om, să se despartă, să se dividă; deoarece Ființa este, pentru Platon, nonsensibilul, starea de revelare a Ființei — adevărul — nu poate fi, la rîndul ei, decît strălucirea nonsensibilă. Deoarece Ființa nu se deschide decît în privirea care o vizează, iar aceasta trebuie smulsă în permanență din uitarea Ființei, avînd nevoie pentru aceasta

de strălucirea proximă, proprie aparenței, deschiderea Ființei trebuie să survină acolo unde, apreciată din perspectiva adevărului, ființează μὴ ὄν (εἴδωλον), neființarea. Acesta este însă locul propriu frumuseții.

Dacă mai avem acum în vedere și faptul că arta, în măsura în care produce frumosul, se menține în sfera sensibilului și, tocmai de aceea, la mare distanță de adevăr, atunci devine limpede felul cum adevărul și frumusețea trebuie, în acea apartenență a lor laolaltă într-un unic termen, să se constituie ca doi termeni, să se dividă. Însă această ruptură, această dezbinare în sens larg, nu este pentru Platon o dezbinare care să producă oroare, ci este una care produce bucurie. Frumosul ne ridică deasupra sensibilului și ne poartă îndărăt în ceea ce este adevărat. În dezbinare precumpănește acordul, deoarece frumosul, ca cel care apare, ca sensibil, și-a adăpostit în prealabil esența sa în adevărul Ființei, al suprasensibilului.

(Martin Heidegger, cap. *Platons Phaidros: Schönheit und Wahrheit in einem beglückenden Zwiespalt*, din lucrarea *Nietzsche*, vol. I, Neske, Pfullingen, 1961, pp. 221—230).

E bine cunoscută tema platoniciană a inferiorității limbajului scris (γεγραμμένον). E cunoscută de asemenea aceea a eminentei superiorități a celui vorbit (λεγόμενον). Înainte de a confrunta din nou aceste teme cu textele care le ilustrează și de a analiza aceste texte în structurile lor, e cazul să reașezăm în locul ei arheologic controversa dintre γεγραμμένον și λεγόμενον. Cum informația nu lipsește, ne vom limita la două remarci precise și la cîteva referințe recente, relative la preistoria adevărului și la istoria *logos*-ului.

Preistoria adevărului. Este bine știut că vorbirea este mai veche decît scrierea și că funcția ei arhaică de adevăr este strîns legată de eficacitatea religioasă și de funcția rituală[1]. Prima funcție a vorbirii este o funcție de *realizare*[2]. Mai înainte de a deveni cuvinte și de a semnifica lucruri, numele sînt forțe[3]. La origine, adevărul desemnează, într-adevăr, o putere inseparabilă de funcțiile sociale — sacerdotale și regale — ale autorității și suveranității. Această preistorie a adevărului autorizează totodată problema de a ști cum poate să apară un alt tip de limbaj[4] care, în relația sa cu lucrul, pune problema cunoașterii și, mai precis, pe ceea a definiției și semnificației, iar în relația sa cu altă persoană, o ridică pe aceea

a comunicării, a comprehensiunii şi, într-un sens mai precis, pe aceea a acordului dintre spirite şi a înţelegerii raţionale. Pe scurt, este vorba de a înţelege *mutaţia* care face să se treacă de la rostirea adevărului la discursul adevărat.

Istoricul logos-ului. Însă apariţia acestui al doilea tip de limbaj presupune un întreg *istoric al logos*-ului, în care factorii sociali, politici şi juridici joacă un rol determinat şi complex. Toate transformările care permit trecerea de la *genos* la *polis*, de la aristocraţie la democraţie, de la *themis* la *dike*, şi care se rezumă la apariţia cetăţii democratice compuse din cetăţeni egali[5], merg mînă în mînă cu o redefinire a *logos*-ului şi însoţesc naşterea gîndirii ştiinţifice şi a raţiunii[6]. Dincolo de apariţia în *agora* a unei vorbiri politice, trebuie subliniată importanţa crescîndă a scrierii în formularea dreptului[7]. Legile sînt de acum înainte legile scrise şi publice, înscrise şi imediat consultabile.

Această transformare este contemporană cu o restructurare radicală a civilizaţiei elenice care, din simplu ,,orală'' cum era, devine veritabil ,,scripturală''. Or, această trecere la o civilizaţie a scrierii, care modifică total raporturile ,,sociopsihologice'' între cunoaştere, memorie şi limbaj se împlineşte în vremea lui Platon. Este vorba deci despre o *inflaţie* a scrierii asupra căreia meditează Platon şi pe care o critică. Însă elogiul pe care, dincolo de scriere, el îl aduce vorbirii vii, revine oare la rostirea adevărului? Critica scrierii nu devine mai temperată cînd e vorba de anumite domenii şi de un anumit grad al profunzimii ei? Nu e vorba şi de o reabilitare, aşa cum folosirea frecventă a paradigmei ,,gramaticale'' ne lasă să credem?

1. **Propagarea scrierii.** În Atena secolelor VI şi V, scrierea a cucerit drept de cetate. Un anume număr de fapte, pe care Platon, atent la semnele timpului său, le atestă, stă mărturie în acest sens.

Mitul scrierii. Este vorba în primul rînd de locul pe care, alături de alte tehnici, îl ocupă tehnica scrierii în miturile originii privitoare la începuturile umanităţii. Deja la Eschil[8], arta de a scrie şi arta focului figurează laolaltă în această dotare tehnică pe care oamenii o datorează ,,filantropiei''[9] prometeice. Textul menţionează imediat după inventarea numărului, inventarea ,,grupărilor de caractere scrise''[10], care constituie ,,memoria tuturor lucrurilor''[11], ea însăşi ,,harnică mamă a Muzelor''[12] şi, în chip mai general, a artelor. Se poate recunoaşte aici lanţul conceptual al scrierii, al memoriei şi al cunoaşterii de ordin tehnic. Căci acum se operează o răsturnare în raport cu epoca hesiodică: nu vorbirea[13], ci scrierea e cea care

deține de acum înainte funcția tezaurizării mnemice; iar dacă aceasta mai are încă ceva în comun cu Muzele, lucrul nu se mai petrece în sensul arhaic al unui patronaj „poetic"[14], ci pentru a explica funcția „poetică" și tehnică a memoriei.

Or, asemenea „resturi" mitice se regăsesc în versiunea pe care Platon o dă originilor scrierii în concepția lui Protagoras. Omul „ajunge apoi să articuleze, potrivit artei, sunetele și numele"[15]. Un echivoc subzistă poate cu privire la sensul acestei „articulări", care prin *phone* conotează desigur limbajul articulat, însă deopotrivă desemnează combinarea termenilor în vorbire și, de asemenea, în scriere. Ceea ce ar părea să confirme noțiunea apropriată de τέχνη, implicînd arta gramaticală, ca și contraproba unei secvențe a mitului vîrstei de aur, unde numai limbajul vorbit prezida, pare-se, coexistența și relațiile dintre specii[16]. La acest dosar mitologic se adaugă legenda lui Theuth[17], inventator al scrierii și fondator al gramaticii.

A învăța să scrii. De fapt, importanța pedagogică acordată, în cadrul educației elenice[18] din epoca clasică, învățării simultane a lecturii și scrierii[19] este foarte mare; referințele la caracterul scris[20] sînt nenumărate: în materie de discurs, la noțiuni de compoziție și de redactare, la exemplarul scris și la publicare. Discursurile sînt adesea discursuri scrise.

Așa se face că teoria socio-pedagogică a învățămîntului sofistic, formulată de Protagoras, se sprijină în mare parte pe *o învățare a literalului și literarului.* Dacă se mai propun încă elevului modele de virtute și tipuri de conduită conforme cu tradiția educativă în curs, care își află începuturile în Homer[21], ceea ce s-a schimbat este raportul cu textul. Acesta nu mai este simplu obiect al unei transmisii orale, precum în relația aedică[22]; el nu mai este doar recitat pentru a fi auzit; el este citit pentru a fi învățat și înțeles. De unde importanța acordată — după aceea care revine limbajului vorbit ce incumbă familiei și poartă asupra lui *legomena*[23] — dobîndirii literelor sau caracterelor scrierii, care revine dascălului de școală și care permite deprinderea acelor *gegrammena,* și deci citirea și învățarea poeților[24]. Semnificativă este mai ales comparația care împlinește ciclul educativ: comparabile cu modelele de litere, pe care dascălul le furnizează celor care nu știu încă să scrie și pe care aceștia trebuie să le reproducă, sînt legile redactate de cetate pentru a-i face pe cetățeni să li se conformeze[25]. Dacă acest text, în care *grammata* servesc de paradigme pentru *nomoi,* este pus alături de textul din *Legile,* în care Platon asociază

într-o structură constantă „preambulurile" şi „legile"[26], se poate conchide că orice cetăţean avea, cel puţin cînd era vorba de drept, capacitatea de a scrie şi obligaţia de a citi. Şcoala lecturii şi învăţămîntul gramaticului se articulează deci strîns în cetate, unde exigenţele de nedespărţit ale vorbirii şi scrierii reglează jocul instituţiilor şi al discursurilor.

Discursurile scrise. Într-adevăr, caracterul „scris", „redactat", „compus", „încheiat" este adesea marca discursului din vremea lui Platon şi, în principal, al discursului retorico-sofistic. Dintre numeroasele observaţii platoniciene, cîteva exemple, împrumutate din cele trei genuri de discursuri care erau la modă în epocă[27], vor fi suficiente.

Chiar dacă ele nu sînt integral scrise, ca acest *politikos logos* din *Menexenos*, pastişă probabilă a discursului funebru rostit de Pericle[28], discursurile politice nu trebuie să abuzeze, prin înfăţişarea lor, de improvizaţie. Ele sînt discursuri „pregătite dinainte", „prefabricate"[29]. Structurile lor formale au la bază „figuri de stil"[30]; temele lor sînt ajustate cu ajutorul unor „locuri comune": „obîrşia", „formaţia şi educaţia", „realizările de seamă"[31], rubrici după care se orientează planul discursului, după care el este „compus" şi „construit"[32].

În schimb, integral redactat este *dikanikos logos* al logografului, discurs pe care clientul îl citeşte pentru apărarea sa în faţa tribunalului. Cadrul instituţional al justiţiei explică adagiul grec, pomenit de Platon, după care „este drept să fie apărată chiar şi cauza lupului"[33]. Or, avînd în vedere o anume povestire a retoricii judiciare, care o transformă pe aceasta în tehnică a disimulării, Socrate refuză, cînd e vorba de a se apăra, să facă uz de „discursuri înfrumuseţate"[34], „împodobite cu vorbe şi cuvinte"[35], şi să procedeze „asemeni unui tînăr care îşi ticluieşte discursurile"[36]. Dimpotrivă, el va face apel la limbajul vorbit, invitîndu-şi judecătorii „să asculte vorbe nemeşteşugite, aşa cum se întîmplă ele să-i vină în minte"[37], pe scurt arătîndu-se „cu totul străin de stilul de a vorbi practicat în instanţă"[38]. Cu totul nepăsător faţă de abilitatea retorică, care se bazează pe un stil prea „scris" şi care nu trimite decît la ea însăşi, Socrate, doritor de „a spune adevărul"[39], cere, pe parcursul „apărării" sale, întocmai ca şi în limbajul său filosofic, conformitatea discursului cu adevărul. Unei retorici a scrisului şi a înşelătoriei, Socrate îi opune deci, din chiar preambulul „apologiei" sale, o retorică a vorbirii şi a veracităţii[40].

În sfîrşit, discursurile „epideictice", „conferinţe mondene şi savante," sau simple „exhibiţii"[41] oratorice, sînt cel mai adesea redactate de către conferenţiar, putînd de asemenea să circule în publicul cultivat sub formă de „foi" sau „cărţi"[42]. Acesta este cazul, pentru a nu invoca şi altele, al discursului erotic al lui Lysias[43], pe care Phaidros se preface a-l fi învăţat şi pe care vrea apoi să-l recite: „nu am reţinut termenii, ci ideea"[44], îi spune el lui Socrate. Apoi, în faţa insistenţei acestuia, el admite că discursul a fost „compus" şi „redactat"[45] de Lysias, că el posedă „un exemplar" şi că urmează să caute un loc „unde să se aşeze pentru a citi"[46]. Referinţele livreşti abundă dealtfel la Platon; la o lectură din Protagoras[47] sau la cutare operă a lui Anaxagoras[48]. Mai abundente încă sînt citatele din poeţi, cele homerice în principal, care presupun toate, în modalităţi diferite, o atenţie incontestabilă faţă de text şi, cel puţin în chip pasager, grija cvasisofistică de a comenta şi interpreta. Totuşi, potrivit gîndului lui Platon, textele nu vorbesc sau ajung să spună prea multe lucruri: şi tocmai în aceasta constă *tăcerea paradoxală* a scrierii.

2. **Tăcerea scrisului.** Se ştie că Platon respinge adesea, ca simpli factori de *persuasiune* şi de *iluzie*[49] — chiar atunci cînd începe prin a le pastişa, ca în *Protagoras*, în *Phaidros* şi în *Banchetul* — procedeele retorice în circulaţie ale expozeului mitic, ale comentariului poetic şi ale discursului de proporţii. Se ştie de asemenea că el opune acestor procedee regulile metodei dialectice, singurele capabile să conducă la *adevăr* şi la *fiinţă*, reguli fondate în principal pe alternanţa întrebărilor şi a răspunsurilor, adică pe dinamica discursului viu, presupunînd *logos*-ul care circulă între cei doi parteneri ai discuţiei[50].

Într-adevăr, potrivit teoriei platoniciene a practicii lingvistice, este mult mai potrivit să te abţii de la scris şi să te încredinţezi vorbirii, şi aceasta din două motive complementare. Nimic din ceea ce este serios — aşa se pare — nu poate fi scris. Regăsim aici categoria socio-politico-culturală a esotericului, adică această *dimensiune* a secretului pe care hetairia o protejează şi o întreţine[51]. Şi invers, nimic din ce e scris nu poate fi luat în serios. Într-adevăr, ceea ce trebuie gîndit, „în prezenţa scrierilor întocmite de cineva — legile unui dătător de legi, de pildă, sau orice altă scriere —, este că aceste lucruri nu au fost luate chiar cu totul în serios, dacă a vorba de un om serios"[52]. În fapt, seriosul este altunde, „el se află în partea cea mai de preţ a cugetului acestuia"[53]. Latura aluzivă a acestei remarci se lămureşte prin context [54]: este vorba de partea

unde străluceşte înţelepciunea. Rămîne însă intactă problema de a şti ce anume constituie *latura ne-serioasă* a scrierii. Alte texte urmează să ne ajute să rezolvăm această problemă şi să o punem mai bine pe aceea a *laturei serioase* a spiritului ca seriozitate a vorbirii.

Procesul intentat unui tip de scriere. Phaidros abordează problema statutului scrierii[55] pornind de la o cercetare reglată pe parcurs în chip metodic. Atentă mai întîi la discursul lui Lysias[56], apoi la discursul contrar al lui Socrate[57], această cercetare întîlneşte, în realitatea acelui *dissos logos*[58], aporia contradicţiei, degajînd de aici condiţiile dialectice şi retorice. Urcînd de la consecinţe la ipoteze, în bună metodă filosofică, ea trece de la discursul scris la funcţia scriitorului[59] şi de la condiţiile, bune sau rele, ale scrierii[60] la statutul scrisului[61]. Într-adevăr, este absolut necesar să nu se separe această problemă finală de chestionarul care o conţine şi de parcursul metodic care o instaurează; neprocedînd astfel, riscăm să separăm ceea ce este inseparabil în text şi să tratăm *absoluto sensu* tema pretinsei condamnări a scrierii[62]. Vom explica poate atunci de ce nu este criticată *orice* scriere, în ce măsură poate exista, chiar la Platon, şi mai ales la el, „o scriere bună şi una rea"[63], în sfîrşit, în ce condiţii e cu putinţă o scriere filosofică, dat fiind că „*în sine* nu este rău să scrii discursuri"[64].

Cum trebuie să înţelegem critica, ba chiar „înjosirea"[65] scrierii? Procesul se organizează în jurul unui joc metaforic foarte diversificat, care merge de la drog la pictură şi de la „jardinage" la colaj. Or, sensul acestui joc este de *a juca în dublu sens*, şi numai cu această condiţie — adică cu condiţia departajării, conform problemei puse — devin clare *două tipuri de scriere.* Numai după examinarea acestui dublu joc se va înţelege felul în care este condamnat la Platon *un tip* de scriere, dar nu şi *celălalt.*

Drog şi pictură. Prima critică urcă, prin intermediul mitului, pînă la originea limbajului scris. Această întoarcere la origini permite stabilirea unei răsturnări de proporţii între destinaţie şi rezultat, între ceea ce ar fi trebuit să devină limbajul şi ce a devenit el prin folosire[66]. Făcută pentru a ajuta memoria [67], scrierea aduce cu sine uitarea[68]. Aici intră în joc metafora *pharmakon*-ului, a cărei funcţie se consumă într-un dublu sens, acela de leac şi acela de otravă[69]. O a doua critică se articulează pe definiţia metaforică a limbajului ca imagine şi „icoană", bazată, la rîndul ei, pe analogia dintre pictură şi scriere[70], „ale cărei produse par să fie însufleţite"[71], în schimb, „atunci cînd le adresezi o întrebare, ele se învăluie pe de-a-ntregul

într-o semeață tăcere"[72]. Aparența de viață, căreia vorbirii îi lipsește, este deci lotul scrierii ca și al picturii. Însă tăcerea scrierii este echivocă, pentru că, de fiecare dată, ea nu semnifică decît un singur lucru, mereu „același"[73], însă de asemenea, „ea se mișcă în toate direcțiile"[74], și adresîndu-se tuturor deopotrivă[75], devine un fel de *res nullius* de care oricine poate abuza. Scrierea este prinsă astfel între tăcerea tautologică a textului și abundența heterologică a redundanței privitoare la text[76].

Metafora picturii, trimițînd de la portret la originalul însuflețit este înlocuită prin aceea a părintelui[77], care permite urcarea de la progenitură la genitor, adică la originea sensului[78].

„Jardinage" și colaj. Însă o altă serie de critici vizează practica scrierii și se organizează în jurul unui nou joc metaforic, acela al *jardinage*-ului și colajului. În primul caz, ridiculizînd „grădinițele scrierii"[79], Platon denunță aceste abuzuri ale scrierii care, pe modelul grădinilor adoniene, nu sînt decît simple distracții de sărbătoare, nu aduc decît plăcerea de a scrie[80] și, potrivit proverbului citat de Platon, „de a scrie pe apă"[81]. Această critică se înscrie dealtfel în respingerea mai cuprinzătoare a artei pentru artă, căreia i-am subliniat deja importanța[82]. Οὐκ ἄρα σπουδῇ, παιδιᾶς χάριν, acestea sînt expresiile complementare, reluate în *Scrisoarea* VII[83], prin care Platon acuză scrierea de a fi lăsat seriozitatea deoparte, și de a nu fi decît un simplu joc. Însă așa cum există leac și otravă, portret și original, există de asemenea *jardinage* și semănat; la rîndul ei, această metaforă se divizează. Ea trimite nemijlocit la cultul Demetrei, zeiță a culturii și a căsătoriei, a ciclului vegetal și a celui vital[84]. Există astfel un alt tip de scriere, „acela care, însoțit de cunoaștere, se scrie în sufletul celui care învață"[85]. La limită, scrierea se anulează în metafora scrisului, adică în vorbire[86]. Ea nu mai desemnează, sub imaginea banală a „inscripției", decît o scriere care nu mai scrie și care nu mai întîlnește, în suflet, acest limbaj interior și tăcut[87], care constituie gîndirea. Acest lucru ar confirma că scrierea nu are apanajul tăcerii pentru că, tot atît de bine, tăcerea vorbirii definește gîndirea.

Lucrurile nu se opresc însă aici. Nemaiadresîndu-se sufletului, scrierea retorică încetează deopotrivă să trimită spre lucru. O asemenea situație se manifestă în însăși practica scriitorului, care se exersează direct pe cuvinte, și tocmai despre această situație este vorba în metafora „colajului" și a „modelajului". Așa se face că încă de la prima judecată asupra discursului lui Lysias, Socrate găsește că „termenii sînt strălucitori și șlefuiți, ca și cum ar fi fost

aleşi unu cîte unu"[88]. Revenind asupra funcţiei care îi e proprie „celui ce compune discursul" sau „celui care redactează legile"[89], Socrate observă că „ei îşi petrec timpul întorcînd cuvintele pe toate părţile, lipindu-le *(les colle)* între ele sau desfăcîndu-le iar în bucăţi"[90]. Astfel se explică faptul că pentru scriitor „nimic nu este mai preţios decît ceea ce compune şi aşterne pe hîrtie"[91], şi că cititorul sau auditoriul nu este atent decît „la retorica discursului"[92]. Cuvintele devin astfel propria lor oglindă, pentru că ele nu trimit decît la ele însele, potrivit principiului scrierii orizontale şi legii discursului „continuu"[93]. Or, acestui discurs „rău" care merge pe firul cuvintelor, care rămîne la nivelul scrierii şi separă cuvintele de lucruri, Socrate îi opune „regulile simultane ale bunei rostiri şi ale scrierii bune"[94]; acestea presupun, „în cazul celui care vorbeşte, o gîndire care deţine adevărul cu privire la lucrul despre care urmează să vorbească"[95], deci primatul „a ceea ce trebuie spus" faţă de „cuvintele"[96] pe care le spune şi prioritatea „cercetării" faţă de „compoziţie"[97], pe scurt, anterioritatea „a ceea ce e adevărat" faţă de „ceea ce se spune". Numai în felul acesta se poate vorbi despre validitatea discursului, fie el retoric[98], sau dialectic. Se poate deci conchide, din acest proces făcut scrierii, că nu scrierea ca atare[99] este condamnată şi că regulile discursivităţii se aplică atît scrierii cît şi vorbirii. În anumite condiţii, există forme ale scrierii care trebuie reţinute şi păstrate.

3. **Permanenţa „celuilalt" tip de scriere.** Căci un tip de scriere este condamnat, nu însă şi celălalt. Ceea ce face obiectul discreditului platonician este scrierea care, arheologic vorbind, constituie momentul sofistic al cuvîntului şi al autonomiei sale în raport cu lucrul, şi care, din punct de vedere literar, corespunde acelei proze artistice, bălţate şi strălucitoare, al cărei sens se consumă în ea însăşi[100]. Considerată din punct de vedere retoric[101], această scriere presupune *îndeletnicirea cu cuvintele înseşi*[102], îndeletnicire din care lipsesc deopotrivă scriitorul şi obiectul vizat de scrisul lui. Or, tocmai în această dublă absenţă, a scriitorului şi a obiectului scrierii, rezidă, pentru Platon, defectul scrierii retorice. Însă pentru ca această absenţă să fie dejucată, celălalt tip de scriere trebuie să intre în posesia drepturilor sale, fie că e vorba de scrierea mnemonică, de scrierea filosofică sau, mai exact spus, de acea filosofie a scrierii care joacă rol de paradigmă pentru descifrarea dialecticii.

Scrierea mnemonică. Prima funcţie a scrierii, în formularea sa mitică, este rememorarea [103]. Or, dacă este adevărat că această funcţie se poate pierde în contrariul său, scrierea nemaifiind decît

pharmakon-ul uitării, rezultă atunci deopotrivă că în absența tehnicianului — maestrului de gimnastică, a medicului sau a legislatorului[104] — scrierea poate ține locul cunoașterii pentru care ea se constituie ca îndreptar. Fără îndoială, nu trebuie confundate reminiscența și rememorarea, anamneza și hypomneza. Reminiscența este memoria cunoașterii care, prin ficțiunea mitică a unei anteriorități a cunoașterii[105], permite o refacere a legăturii existente între interioritatea sufletului cunoscător și superioritatea realităților ideale care trebuie cunoscute, cu alte cuvinte permite posibilitatea unei „cunoașteri a priori"[106], prin opoziția creată între „memoria psihologică" și „memoria transcendentă"[107]. Dimpotrivă, rememorarea nu se bazează decît pe *memoria furnizată de scriere*, simplă urmă exterioară a unei *episteme* și a unei *techne* pe care nu o deții în chip spontan. Prezență a unei memorii în absența cunoașterii, scrierea are totuși drept funcție de a resuscita o cunoaștere care între timp s-a șters. Ea este cea care permite realizarea unor „note"[108], a unor „prescripții" medicale[109], ele însele paradigmatice pentru „legile scrise"[110] și redactate. De vreme ce este imposibil „ca în fiecare clipă a vieții să te afli la căpătîiul fiecăruia pentru a-i prescrie întocmai ce are de făcut"[111], e limpede că „sînt necesare reguli generale pentru majoritatea cazurilor și pentru majoritatea subiecților"[112]. La fel și pentru legi, în interiorul cărora joacă o dublă structură: a „preambulului" pe de o parte, discurs persuasiv care se adresează celui care știe și, pe de altă parte, structura legii propriu-zise[113], discurs general și constrîngător, adresîndu-se celor care nu știu[114], și pentru care scrierea este singura memorie, iar amenințarea singura formă a înțelepciunii și cunoașterii.

Scrierea filosofică. Funcția filosofică a scrierii nu se mulțumește nici să convingă, nici să amenințe, ci ea răspunde definiției diacritice și didactice a limbajului[115], restabilind referința limbajului la lucru și la adevăr. Autentificarea filosofică a scrierii presupune într-adevăr din partea scriitorului:

a) „că știe ce e adevărul"[116],

b) „că este capabil să apere ceea ce a scris, recurgînd la demonstrație"[117],

c) „că este capabil, prin ceea ce susține, să facă dovada caracterului secundar al scrierilor sale"[118].

Abia atunci el va merita numele de *filosof*[119], și nu numai de poet, de scriitor sau de nomograf[120]. Scrierea va fi, cu deplină întemeiere, filosofică, atunci cînd se va prezenta ca „transcriere" scrisă „a discursurilor scrise în suflet, transcriere ce poartă asupra reali-

tăţilor drepte, frumoase şi bune"[121], deci atunci cînd se va prezenta ca *scriere a vorbirii*.

De aci *Dialoguri*, care, pentru a apăra drepturile unei vorbiri vii[122], acceptă totuşi să o consemneze în scris[123], nerevenind deci la antica rostire a adevărului, cu toate că ele au constant în vedere adevărul rostirii. De asemenea, prin grija pe care o are de a aşeza „în centrul"[124] unei dezbateri subiectul discuţiei şi de a-l supune regulei schimbului de replici, precum şi jocului încrucişat de întrebări şi răspunsuri şi exigenţelor impuse de *skepsis* şi *homologia*, *logos*-ul socratic întreţine un raport mai strîns cu vorbirea publică, politică şi democratică, decît cu arhaica rostire a adevărului, regală şi sacerdotală. Oricît de puţin respectă această grijă şi aceste exigenţe, şi oricît de puţin restituie viaţa şi mişcarea prin procedeele stilistice ale Dialogului, scrierea poate deci pretinde titlul de scriere filosofică.

Filosofia scrierii. Însă, se va obiecta, această scriere nu este decît transcrierea secundă şi secundară a unei vorbiri mai vechi decît ea. Primatul vorbirii asupra scrierii s-ar menţine, deci, chiar în cazul scrierii filosofice. Ar trebui, la drept vorbind, să se studieze îndeaproape toate procedeele de scriere existente în *Dialoguri*, să se facă inventarul a tot ce datorează dialectica retoricii şi să se deceleze tot ce datorează vorbirea platoniciană, ca vorbire a scrierii, structurilor scrise[125]. Însă, independent de această problemă, rolul scrierii ca *model* de interpretare pentru interpretarea dialecticii platoniciene constituie o problemă. Aceasta este problema la care ajunseserăm atunci cînd, pentru a explica aptitudinea dialecticii de a se aplica asupra unei infinităţi de subiecte posibile, deci pentru a lămuri caracterul „generativ" al dialecticii, ajunsese să se impună paradigma scrierii.

Or, interesul general, imediat şi sigur, al acestei paradigme constă în faptul că ea se referă la limbajul scris şi că aspectul ei fonologic relevă o *fonetică a scrierii şi a lecturii*. Căci elementele componente ale limbajului sînt totdeauna caractere scrise[126], şi în acestea consistă valoarea „gramaticală" a paradigmei. Gramatica antică nu este altceva decît ştiinţa caracterelor scrise, τὰ γράμματα[127]. Dealtfel, noţiunea de element, τὸ στοιχεῖον, îşi primeşte sensul originar şi primordial de la acest element lingvistic, în care rezidă, ca diviziune indivizibilă a limbajului, *elementul alfabetic*[128]. Elementul a intrat, sub specia atomului, în *fizica* democriteană[129] şi în *natura* lucreţiană[130] tocmai ca urmare a unei transpoziţii, cunoscută de multă vreme, de la lingvistică la fizică[131]. Primii

„atomi" nu au fost elementele fizice, ci aceşti atomi ai limbajului care constituie literele alfabetului.

S-a remarcat într-o mai mică măsură că o transpoziţie analogă se operează de la lingvistică la filosofie. De fapt, regulile analizei şi ale sintezei gramaticale furnizează în mod frecvent un model transpozabil pentru analiza şi sinteza de tip dialectic. A şti să descompui o silabă în caracterele sale, sau invers, să compui o silabă pornind de la caractere, un cuvînt pornind de la silabe, o frază pornind de la cuvinte — toate acestea sînt activităţi care constituie competenţa „gramaticului"[132]. Mai mult, la fel cum metoda de lectură care constă în a şti să silabiseşti cutare sau cutare cuvînt pentru a şti să le silabiseşti pe toate, la fel, *metoda analizei dialectice este transpozabilă de la un subiect la toate subiectele*[133]. Cel ce cunoaşte regulile analizei dihotomice prin genuri şi specii este capabil de asemenea să aplice *în chip indefinit* metoda, tot astfel cum cel care cunoaşte literele este capabil să descifreze toate silabele şi toţi termenii limbajului.

Într-un caz, ca şi în celălalt, această aptitudine se bazează pe o aceeaşi funcţie *generativă*[134] a limbajului „gramatical" şi a limbajului „filosofic". O aceeaşi structură, care poate fi transpusă din domeniul lingvistic în domeniul filosofic, ne permite să înţelegem la Platon — şi înainte de Humboldt — paradoxul privitor la combinaţiile infinite obţinute cu elemente finite. Dealtminteri, tocmai această noţiune de „combinaţie" este transferată, în *Sofistul*, de la litere la esenţe. Şi aşa cum „anumite litere nu se potrivesc între ele, în timp ce altele se potrivesc"[135], tot astfel şi esenţele, departe de a admite că între ele comunicarea este totală sau, dimpotrivă, nulă, se supun unor combinaţii reglementate[136]. Aşa cum vocalele sînt elementele privilegiate ale limbajului care operează legarea tuturor literelor între ele şi fără de care nici o combinaţie nu ar fi posibilă[137], la fel genurile supreme ale fiinţei sînt principiile universal comunicante, prin care se operează combinarea tuturor esenţelor între ele[138] şi fără de care nici o fiinţă nu ar putea fi definită sau cunoscută. În sfîrşit, referinţa la noţiunile de *episteme* şi *techne*[139], pe care Platon le cuplează în mod constant, defineşte competenţa gramaticului şi a dialecticianului ca o competenţă ştiinţifică.

Şi această ştiinţă, care poartă asupra „acordurilor" şi „combinaţiilor", însă de asemenea asupra „distincţiilor" şi „diviziunilor"[140], scoate la suprafaţă şi aici, în „ştiinţa gramaticală", modelul procedeelor şi al regulilor sale, adică, graţie „ideii alfabetice"[141], modelul originar al oricărei analize şi sinteze.

Procesul intentat scrierii nu se desfăşoară deci, în filosofia platoniciană, fără unele restricţii şi rezerve. Pe de o parte este criticată o anumită retorică literară care, practicînd decupajul formei de fond, a cuvintelor de lucruri, a semnificantului de semnificat, repune în discuţie însăşi noţiunea de adevăr, tratînd în cele din urmă cuvintele ca lucruri. Pe de altă parte, această critică a scrierii, pentru a repune la loc de cinste vorbirea vie şi pentru a interoga în permanenţă asupra conţinuturilor de adevăr care reprezintă miza dialogată a acestei vorbiri, nu revine, pentru a realiza toate acestea, la vechiul tip de vorbire care vizează adevărul, adică la vorbirea patriarhală, regală sau sacerdotală. În sfîrşit, o întreagă funcţie a păstrării şi exprimării cu ajutorul scrierii este recunoscută aici. Mai mult, Platon ia în consideraţie un întreg aspect analitico-sintetic al scrierii, pentru a cere de la ştiinţa gramaticală a vremii sale modele pentru ştiinţa dialectică şi pentru a rezolva un aspect al crizei în care, potrivit părerii sale, ar fi ajuns limbajul din pricina *scrierii retorice*; pe de altă parte, el se sprijină pe datele recente ale *civilizaţiei scrierii* care se instaurează în vremea sa, modificînd în profunzime conduitele memoriei, ale vorbirii şi ale cunoaşterii. Dar criza însăşi a limbajului, în temeiurile ei ultime, nu a fost încă analizată şi denunţată, atîta vreme cît problema raporturilor între cuvînt şi lucru nu a fost pusă, iar statutul limbajului ca atare nu a fost elucidat. Această elucidare a limbajului ... are loc în *Cratylos*.

NOTE

[1] Vezi M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967, pp. 3—8.

[2] *Ibid.*, p. 16 şi mai ales pp. 53—60. Această *realizare* a vorbirii, prin eficacitatea magico-religioasă a cuvîntului, trebuie distinsă cu grijă de „vorbirea-dialog", „laicizată şi complementară a *acţiunii*" (*ibid.*, p. 81) care, în grupul de războinici, începînd cu epoca miceniană şi vîrsta homerică şi pînă la reforma hoplită, prefigurează *logos*-ul democratic.

[3] Vezi Cl. Ramnoux, *Héraclite, vocabulaire et structure de pensée archaïque*, Paris, „Les Belles Lettres", 1959, pp. 3—4.

[4] M. Detienne, *op. cit.*, p. 7.

[5] Vezi J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris,

P.U.F., 1962 şi *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1965, pp. 159—162 şi pp. 285—314.

[6] Vezi P. Lévêque şi P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien, Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI-e siècle à la mort de Platon*, Paris, „Les Belles Lettres", 1964.

[7] Vezi J.-P. Vernant, *Les origines*, p. 52 şi pp. 86—91. De asemenea *Mythe et pensée*, p. 154 şi p. 171.

[8] *Prom.*, v. 442—506.

[9] *Ibid.*, v. 11 şi 28. V. de asemenea v. 123 şi 446.

[10] *Ibid.*, v. 460: ἐξηῦρον αὐτοῖς, γραμμάτων τε συνθέσεις.

[11] *Ibid.*, v. 461 : μνήμην ἁπάντων.

[12] *Ibid.*, v. 461 : μουσομήτορ' ἐργάνην.

[13] M. Detienne, *op. cit.*, pp. 25—26.

[14] *Ibid.*, p. 24.

[15] *Prt.*, 322 a: ἔπειτα φωνὴν καὶ ὀνόματα ... διηρθρώσατο τῇ τέχνῃ.

[16] *Plt.*, 272 b-c : διὰ λόγων δύνασθαι συγγίνεσθαι...

[17] Vezi *Phdr.*, 274 d. Ca şi Prometeu al lui Eschil, Theuth al lui Platon este un *inventator* şi ca şi el, în afara numerelor şi a ştiinţei numărului, „el inventează de asemenea şi mai ales *caracterele* scrierii" (εὑρεῖν... καὶ δὴ καὶ γράμματα). Vezi şi 274 d, unde Theuth e numit tatăl *scrierii*, πατὴρ γραμμάτων. . Vezi şi *Phlb.*, 18 b-d, unde acelaşi Theuth introduce în infinitatea de sunete raţionalitatea elementară a caracterelor şi fondează de asemenea arta gramaticală (γραμματικὴ τέχνη), adică arta *caracterelor scrierii*.

[18] Vezi H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, ed. a şasea, Paris, Le Seuil, 1965, p. 83: „puţin cîte puţin scrierea fu introdusă, apoi răspîndită, terminînd prin a fi atît de firesc utilizată în viaţa cotidiană, încît educaţia nu a putut continua să o ignore. În epoca clasică, şcoala în care se învaţă cititul, scrisul şi socotitul este pe deplin instalată în obiceiuri ..."

[19] V. *Prt.*, 325 e—326 e.

[20] V. *Phdr.*, *passim.*

[21] Vezi W. Jaeger, *Paideia*, pp. 64—88.

[22] V. *Ion*, *passim.*

[23] *Prt.*, 325 c: τὰ λεγόμενα ; 325 e: φωνή

[24] *Ibid.*, 325 e: γράμματα, γεγραμμένα, ἀναγιγνώσκειν, ἐκμαν-

θάνειν sînt toate legate de acest element central care constituie textul scrierii.

[25] *Ibid.*, 326 c—d și mai ales: ὡς δὲ καὶ ἡ πόλις νόμους ὑπογράψασα... Verbul ὑπογράφειν conotează actul de *a înscrie*, în sensul foarte material al cuvîntului, pe o coloană, sau de *a grava* pe o piatră, cum dealtminteri și era obiceiul în privința legilor. Vezi și *Scrisoarea VII*, 325 d: τὰ τῶν νόμων γράμματα. Vezi J.-P. Vernant, *Les origines*, pp. 42 și 44.

[26] *Legile*, IV, 719 e—723 d. La drept vorbind, structura manifestă a preambulului și a legii este o *structură a vorbirii* „spuse" și „auzite", conforme categoriilor acestei *nomothesis* dialogate, „persuasive" sau „amenințătoare"... Însă în realitate, aspectul textual al *Legilor*, puse și compuse, formulate și redactate, revelă o *structură a scrierii*.

[27] E vorba în principal de discursurile politice, de discursurile judiciare și de discursurile epideictice.

[28] Vezi Tucidide, L. II, cap. XXXIV și urm., și *Mx.*, 236 b.

[29] *Mx.*, 234 c, 235 d: λόγοι παρεσκευασμένοι.

[30] Σχήματα. Opoziția "Ἔργῳ μὲν... λόγῳ δέ" (236 d) reprezintă una dintre ele, concilierea λόγος-ului și a φύσις-ului (237 a) este alta. ...

[31] *Mx.*, 237 a—b: εὐγένεια, τροφή și παιδεία, τῶν ἔργων πρᾶξις

[32] *Ibid.*, 236 b: συνετίθει și 249 d: συντιθέναι

[33] *Phdr.*, 272 c—d.

[34] *Ap.*, 17 b: κεκαλλιεπημένους γε λόγους

[35] *Ibid.*, 17 c: ῥήμασί τε καὶ ὀνόμασιν... κεκασμημένους.

[36] *Ibid.*, 17 c: ὥσπερ μειρακίῳ πλάττοντι λόγους

[37] *Ibid.*, 17 c: ἀλλ' ἀκούσεσθε εἰκῇ λεγόμενα τοῖς ἐπιτυχοῦσιν ὀνόμασιν

[38] *Ibid.*, 17 d.

[39] *Ibid.*, 17 b.

[40] *Ibid.*, 18 a: „Funcția oratorului este de a spune adevărul (ῥήτορος δε τἀληθῆ λέγειν)", prin opoziție cu aceea a judecătorului, care este de a aprecia conformitatea faptelor cu juridicitatea legii. Cu privire la funcția „epideictică" a logografiei al cărei scop este „manifestarea adevărului" și cu privire la importanța juridico-judiciară a lui ἀλήθεια (cine a făcut ce, spre prejudiciul cui, unde și cînd, de ce și cum, în ce circumstanțe?) în calitate de categorii al limbii și gîndirii, vezi Lysias, Discursul I, 1, *Despre moartea lui Eratosthenes*.

41 H. I. Marrou, *op. cit.*, p. 92.

42 *Phdr.*, 228 a—b.

43 Un studiu retoric sistematic ar trebui să arate că discursurile din *Banchetul*, şi în special cel al lui Agathon, sînt foarte „scrise", bazîndu-se pe numeroase „scheme" şi „procedee de scriere". Cf. în privinţa lor judecata lui Socrate din *Banchetul*. 198 c—199 b. Cf. de asemenea *Phaidros*, 266—267 şi 263 a. Cu privire la „rubricile" din care e alcătuită orice logografie judiciară, aşa cum sînt ele înşirate în manualele de retorică, cf. mai ales 266 d—267 a.

44 *Phdr.*, 228 d.

45 *Ibid.*, 228 a: συνέθηκεν. Operaţia a cerut dealtminteri mult timp şi studiu (ἐν πολλῷ χρόνῳ κατὰ σχολήν). 227 c: Γέγραφε...

46 *Ibid.*, 228 e: Ποῦ ... ἀναγνῶμεν;

47 *Tht.*, 152 a: Ἀνέγνωκας, γάρ που;

48 *Phd.*, 97 b: ἐκ βιβλίου τινός...

49 Privitor la problemele persuasiunii, vezi M. Detienne, *op. cit.*, p. 79. Privitor la problemele iluziei, v. P.-M. Schuhl, *Platon et l'art de son temps*, Paris, P.U.F., 1933; ed. II, 1952, p. 82 şi urm.; privitor la relaţia cu *skiagraphia*, *ibid.*, p. 21 şi urm. Privitor la vorbire şi la „iluzia realului", cf. de asemenea Detienne, *op. cit.*, p. 79.

50 Cu privire la actul de a da şi de a returna în plan verbal, v. R. Schaerer, *La question platonicienne*, ed. II, Neuchâtel, 1969, pp. 35—38, şi R. Martin, *Der Logos der Dialektik*, De Gruyter, Berlin, 1965, p. 35 şi urm.: „Das Geben und Nehmen des Logos als dialektisches Verhalten".

51 *Scrisoarea VII*, 325 d.

52 *Scrisoarea VII*, 344 c. Platon insistă asupra aspectului *redactat* al scrierii: συγγράμματα γεγραμμένα. V. şi *Phdr.*, 257 d.

53 *Ibid.*, κεῖται δέ που ἐν χώρᾳ τῇ καλλίστῃ τῶν τούτου. V. şi *Phdr.*, 278 c, unde prin opoziţie cu filosoful „care ştie ceea ce este adevărat cînd îşi alcătuieşte scrierile şi care le poate veni în ajutor cînd tăgada se abate asupra a ceea ce a scris", logograful este acela care nu are nimic mai de preţ decît compoziţiile sale şi scrierile sale (τὸν μὴ ἔχοντα τιμιώτερα ὧν συνέθηκεν ἢ ἔγραψεν...)

54 *Ibid.*, 344 b: ἐξέλαμψε φρόνησις ... καὶ νοῦς

55 Vezi mai ales *Phdr.*, 257 c—258 e; 274 c—278 c. De asemenea *Prt.*, 347 d—e; *Scrisoarea VII*, 344 c—d; *Plt.*, 294 a—302 b şi mai ales 297 a şi urm.; *Legile*, *passim* şi mai ales *IV*, 722 c—724 a.

[56] *Phdr.*, 230 e—234 c.

[57] *Ibid.*, 243 e—257 b.

[58] Expresia nu figurează ca atare în text. Platon îi preferă expresia poetico-religioasă de *palinodie* (*ibid.*, 243 b, 257 a), pentru a atesta în chip solemn că este vorba în fapt de *trei* discursuri, că primul discurs al lui Socrate nu era decît *dubletul* pastişat al discursului lui Lysias, şi că el *revine* deci asupra primului său discurs, iar prin intermediul lui, asupra celui al lui Lysias. În fond însă nu există decît două discursuri prinse într-o relaţie de contradicţie (265 a: 'Εναντίω που ἤστην) şi într-o structură *dissologică* care relevă opoziţia retorică a elogiului şi a blamului.

[59] *Phdr.*, 257 c—258 c.

[60] *Ibid.*, 258 d, 259 e; vezi de asemenea 274 b, unde figurează conceptele importante de convenanţă şi disconvenanţă (εὐπρέπεια, ''πρέπεια) şi 277 b—d, unde sînt opuse arta şi lipsa artei (τέχνη, ανευ τέχνης).

[61] *Ibid.*, 274 e şi urm.

[62] A trata în chip absolut tema platoniciană a scrierii, înseamnă în fapt să rămîi la opoziţia structurală, cu totul exterioară, a lui *gegrammenon* şi *legomenon*, care a fost adesea redusă la aceea dintre literă şi spirit. În realitate, adică pătrunzînd în densitatea textelor, această opoziţie acoperă şi pregăteşte o alta, expusă pas cu pas de J. Derrida, opoziţia dintre *două tipuri de scriere*: „concluzia din *Phaidros* este mai puţin o condamnare a scrierii în numele vorbirii actuale, cît preferinţa pentru un tip de scriere în raport cu altul ..." (*La pharmacie de Platon*, în „Tel Quel", 32/33, 1968, pp. 74—75).

[63] Vezi J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, 1967, p. 30 şi *La pharmacie* ..., pp. 74—75.

[64] *Ibid.*, 258 d.

[65] J. Derrida, *La pharmacie* ..., p. 15.

[66] *Phdr.*, 275 a: τοὐναντίον εἶπες ἢ δύναται. În virtutea însăşi a echivelării platoniciene frecvente existente între utilizare şi producere, folosire şi invenţie, personajul din mit care e regele, *maestru al utilizării*, poate să decidă în chip suveran cu privire la valoarea ambiguă a scrierii, remediu/otravă pentru memorie şi ştiinţă. „În realitate, tu care eşti părintele scrierii, ai spus despre ea, din slăbiciune, desigur, exact opusul a ceea ce este ea în stare să facă." Pentru analiza acestui mit, vezi J. Derrida, *La pharmacie*.

[67] Destinaţia ei este de a-i face pe egipteni „mai capabili de memorie" (*ibid*,. 274 e : μνημονικωτέρους).

[68] *Ibid.*, 275 a : „ea va aduce în suflete uitarea (λήθην), în loc de a le exersa memoria (μνήμης ἀμελετησίᾳ).

[69] *Ibid.*, 274 e, 275 a : nu numai remediu al *memoriei* (μνήμης), ci şi al *rememorării* (ὑπομνήσεως), acest leac poate să se schimbe în contrariul uitării (λήθη), rememorarea anulîndu-se în materialitatea scrisă.

[70] *Ibid.*, 275 d.

[71] *Ibid.*, 275 d : τὰ ἐκείνης ἔκγονα ἕστηκε μὲν ὡς ζῶντα.

[72] *Ibid.* : ἐὰν δ' ἀνέρῃ τι, σεμνῶς πάνυ σιγᾷ.

[73] *Ibid.*, 275 d : ἕν τι σημαίνει μόνον ταὐτὸν ἀεί.

[74] *Ibid.*, 275 e : κυλινδεῖται μὲν πανταχοῦ πᾶς λόγος.

[75] Aceasta prin opoziţie cu discursul „care însoţit de ştiinţă, se scrie în sufletul celui ce învaţă, este în stare să se apere singur şi ştie să vorbească şi să tacă în faţa cui trebuie (...ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ)".

[76] Totul se petrece ca şi cum textul ar putea fi constrîns să spună ceea ce vrem noi, în timp ce textul însuşi nu spune ceea ce vrea să spună, mulţumindu-se, dimpotrivă, să spună mereu acelaşi lucru.

[77] *Phdr.*, 275 e : τοῦ πατρὸς ἀεὶ δεῖται βοηθοῦ. Privitor la semnificaţiile deopotrivă judiciare, escatologice şi retorice ale lui βοήθεια, precum *asistenţă*, *salvare* etc., vezi *Grg.*, 486 b, 511 c, 511 d, 512 d—e şi *Phdr.*, 275 e—276 a, 277 a.

[78] Privitor la faptul că „*logos*-ul este un fiu" şi că el are nevoie de „*asistenţa* tatălui său", vezi J. Derrida, *op. cit.*, p. 15.

[79] *Ibid.*, 276 d. Cu privire la *Adonii*, sărbători ale sexualităţii „sălbatice" şi licenţioase, în care seceta şi sterilitatea se întîlnesc în ceremonialul unei „anti-agriculturi", precum şi cu privire la codul religios şi vegetal care prezidează în Grecia sistemul general al feminităţii şi sexualităţii, vezi opera lui M. Detienne, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris, Gallimard, 1972, mai ales pp. 187—226.

[80] *Ibid.*, 276 d : „el va semăna şi va scrie ca simplă distracţie (παιδιᾶς χάριν σπερεῖ τε καὶ γράψει)".

[81] *Ibid.*, 276 c : „Fără să se implice în chip serios, el va scrie pe apă aceste lucruri ..."

[82] Vezi mai sus, partea 1, cap. II, *Arhaismul estetic* ... [în *Le renversement platonicien* ...].

[83] V. *Scrisoarea VII*, 344 c.

[84] V. *Phdr.*, 276 a—b, unde toate imaginile (a planta şi a semăna, seminţe şi recolte) se rînduiesc în jurul temei *creşterea cea bună*. Este de remarcat că Platon reia o foarte veche asimilare a cuvîntului cu vieţuitoarea şi planta. Vezi în acest sens M. Detienne, *Les maîtres de vérité*, p. 54 : „cuvîntul este ... un lucru viu, o realitate naturală care se înalţă şi creşte" şi p. 55 : „cuvîntul este pur şi simplu conceput ca o realitate naturală, ca o parte din *physis*. *Logos*-ul cuiva poate creşte, aşa cum poate să şi descrească şi să piară ... ; cuvîntul este totdeauna supus legilor *physis*-ului, fecundităţii şi sterilităţii fiinţelor vii". Trebuie însă remarcat de asemenea că la Platon metafora se modifică şi nu mai are în vedere cuvîntul poetic care laudă şi asigură creşterea gloriei, deci cuvîntul care *face să fie ceea ce spune*, ci cuvîntul filosofic, care instruieşte şi produce creşterea ştiinţei, *spunînd ceea ce este*.

[85] *Phdr.*, 276 a.

[86] Printr-o transformare diferită, metaforica semnalului şi a însămînţării, care apare în *Phaidros*, va fi prelungită în *Theaitetos*, prin aceea a obstetricului şi moşitului. Însă şi în *Theaitetos*, tot noţiunile de fertilitate şi sterilitate sînt cele care permit o repartizare a sufletelor în suflete fecunde (150 d—151 a), avortate (150 e) şi sterile (151 b), potrivit metodei de clasare *eidetice*, recomandate în *Phaidros* (271 d: ἀνάγκη εἰδέναι ψυχὴ ὅσα εἴδη ἔχει), şi anterioară oricărei „psychagogii" (261 a, 271 c).

[87] Vezi *Sph.*, 263 e, unde gîndirea şi limbajul sînt identificate. Singura diferenţă constă în faptul că gîndirea este „un dialog interior al sufetului cu el însuşi, care se realizează fără cuvînt (ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος)" V. de asemenea *Th.*, 190 a, unde *doxa* este definită şi ca „limbaj care nu se adresează pe o cale vocală altuia, ci în chip tăcut sie însuşi".

[88] *Phdr.*, 234 e.

[89] *Ibid.*, 278 e.

[90] *Ibid.*, 278 d—e: ἄνω κάτω στρέφων ἐν χρόνῳ, πρὸς ἄλληλα κολλῶν τε καὶ ἀφαιρῶν. V. şi *Mx.*, 236 b: συγκολλῶσα.

[91] *Ibid.*, 278 d.

[92] *Ibid.*, 235 a: τῷ γὰρ ῥητορικῷ αὐτοῦ μόνῳ τὸν νοῦν προσεῖχον.

[93] Această lege retorică a discursului „continuu" este foarte diferită de legea dialectică a discursului „înlănţuit" sau „încrucişat". Acelei συνέχεια din *Phaidros* va fi potrivit să i se opună συμπλοκή din *Sofistul*.

[94] *Phdr.*, 259 e.

[95] *Ibid.*, 259 e.

[96] *Ibid.*, 234 e.

[97] *Ibid.*, 236 a.

[98] Se știe că în *Phaidros* (270 d—271 a-b), fără îndoială prin considerația provizorie acordată lui Isocrate (278 e și urm.) și deopotrivă în *Gorgias* (480 a), Platon rezervă drepturi pentru o retorică autentică, τέχνη ῥητορική.

[99] Ceea ce este urît nu este faptul de a scrie, ci de a scrie urît, adică fără *techne*. V. *Phdr.*, 258 d.

[100] V. mai sus partea 1, cap. II, *Arhaismul estetic.*

[101] În termeni moderni, ar fi vorba de aici „discursul opac" prin opoziție cu „discursul transparent". Vezi T. Todorov, *Littérature et signification*, Paris, Larousse, 1967, p. 102.

[102] V. *Phdr.*, 264 b. Scriitorul scrie „talmeș-balmeș" (χύδην); el scrie cuvîntul care îi vine (τὸ ἐπιόν), „el așază cuvintele unele după altele" (ἐφεξῆς παρ'ἄλληλα ἔθηκεν); alteori el apucă subiectul de la coadă spre cap, „înotînd de-a-ndoaselea" (*ibid.*, 264 a); asta cînd nu se întîmplă să adopte, de o manieră cvasi-„molierească", o ordine a cuvintelor total „indiferentă" (*ibid.*, 264 d—e), deci total „interșanjabilă" ca în exemplul epitafului lui Midas (264 d), ale cărui elemente pot fi deplasate după bunul plac. Pentru a relua distincția stabilită mai înainte între εὕρεσις și διάθεσις (286 a), ordinea discursului retoric este o ordine a *dispunerii*, și nu a *invenției.*

[103] V. *Phdr.*, 275 a: ὑπομνήσεως.

[104] V. *Plt.*, 295 c—e.

[105] V. *Phd.*, 73 c—d, 74 e—75 e și mai ales 76 a: καὶ ἡ μάθησις ἀνάμνησις ἂν εἴη. V. de asemenea 73 c: [ἐπιστήμην]... ἀνάμνησιν εἶναι. V. deopotrivă *Phdr.*, 247 c și 249 c; *Men.*, 85 c—86 b.

[106] Vezi Ch. Mugler, *Platon et la recherche mathématique de son époque*, Strassbourg-Zürich, Heitz, 1948, p. 359 și urm.

[107] *Ibid.*, p. 375.

[108] *Phdr.*, 276 d. Aceste note (însemnări) sînt redactate pentru uzul personal, ca remediu pentru „uituca bătrînețe". V. și *Scrisoarea VII*, 344 d.

[109] *Plt.*, 295 c. Medicul „redactează prescripții" (ὑπομνήματα γράφειν). V. și 296 b și urm.

[110] *Ibid.*, 294 d—295 a.

[111] *Ibid.*, 295 a—b.

[112] *Ibid.*, 294 e: δεῖν ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ επὶ πολλοὺς ... ποιεῖσθαι τάξιν.

[113] V. *Legile*, IV, 719 e—723 e. Distincţia între preambul şi lege este *fondată pe model medical* şi răspunde, metaforic vorbind, celor două tipuri de medicină, medicina liberală, care convinge şi medicina de speţă joasă, care constrînge.

[114] Prin opoziţie cu discursurile realizate prin tehnică dialectică, care, „apucînd sufletul potrivit, seamănă şi răsădeşte în el discursuri însoţite de cunoaştere" (*Phdr.*, 276 e).

[115] V. *Phdr.*, 277 e; *Cra.*, 338 b—c: "Ονομα ἄρα διδασκαλικόν τί ἐστιν ὄργανον καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας.

[116] *Ibid.*, 278 c.

[117] *Ibid.*

[118] *Ibid.*

[119] *Ibid.*, 278 d.

[120] *Ibid.*, 278 e.

[121] *Ibid.*, 278 a.

[122] *Ibid.*, 276 a: „Vorbeşti oare de discursul celui care ştie, discurs *viu şi însufleţit*, faţă de care discursul scris se constituie ca un simulacru?"

[123] Opoziţia literă-spirit, aplicată la aceea a scrierii şi vorbirii la Platon, este deci improprie. V. cu privire la acest subiect R. Schaerer, *La question platonicienne*, Paris, Vrin, 1969, p. 38: „ ... ... *logos*-ul este viu şi se opune literei, care este moartă. *Dialogurile* ca atare nu sînt decît expresia împietrită a *logos*-ului".

[124] Cu privire la expresia εἰς μέσον, vezi J.-P. Vernant, *Les origines*, p. 45 şi *Mythe et pensée*, pp. 168—169. Cu privire la utilizarea acestei expresii de către Platon într-un sens filosofic, v. *Cra.*, 484 c.

[125] Mai general vorbind, e cazul să se revizuiască *discriminarea* platoniciană bine fixată, între filosofie şi sofişti. Cu privire la *reabilitarea* filosofică a sofisticii şi elucidarea sofistică a filosofiei, vezi G. Dupréel, *Les sophistes*, Neuchâtel, 1948; M. Untersteiner, *I sophisti*, Milano, 1948, reedit. 1967. Vezi de asemenea Cl. Ramnoux, *Nouvelle réhabilitation des Sophistes*, în *Études présocratiques*, Paris, Klincksieck, 1970.

[126] Vezi *Tht.*, 206 a; *Cra.*, 424 c—d, 434 b; *Plt.*, 285 c; *Phlb.*, 18 c.

[127] Vezi *Prt.*, 325 e şi urm.

[128] *Cra.*, 424 d—e: τὰ στοιχεῖα. V. de asemenea *Tht.*, 203 b; *Phlb.*, 18 b—c. Sensul „metaforei" gramatice platoniene ca *metaforă*

a ordinii a fost bine pusă în evidenţă de J. Derrida (*op. cit.*, p. 85), însă dacă este adevărat că „nu trebuie să luăm literele *à la lettre*" (*ibid.*, p. 83), trebuie atunci să urmăm, atît în privinţa sensului cît şi *à la lettre*, adică în toate sensurile lor, paradigmele de *grammata*.

[129] Democrit, Diels, *Fgte. d. Vors.*, 54, 28: τὰ πρῶτα στοιχεῖα ἄτομοι καὶ κενόν

[130] Lucretius, *De rerum natura*, I,

v. 824: „Multa elementa vides multis communia verbis,
v. 826: „Tantum elementa queunt *permutatio ordine* solo.
v. 912—914: „Quo pacto verba quoque ipsa
Inter se paulo mutatis sunt *elementis*,
Cum ligna atque ignes *distincta* voce vocemus".

[131] Vezi H. Diels, *Elementum. Eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus*, Leipzig, 1899. V. de asemenea W. Burkert, ΣΤΟΙΧΕΙΟΝ, *Eine semasiologische Studie*, în „Philologus", Bd. 103, 1959, pp. 167—197.

[132] *Cra.*, 424 c—425 a: „Vom raporta deopotrivă elementele la lucruri ... constituind astfel ceea ce poartă numele de silabe, apoi, odată reunite silabele din care sînt compuse numele şi verbele, vom trece la o nouă compunere — pornind de la nume şi verbe — pentru a obţine acest mare şi frumos ansamblu ... care constituie propoziţia ...".

[133] *Plt.*, 285 c—d: „cînd cineva este întrebat care sînt caracterele ce compun cutare sau cutare cuvînt, această cercetare are oare loc, după credinţa noastră, pentru a rezolva această unică problemă sau pentru a deveni un mai bun gramatic în toate problemele posibile?"

[134] Împrumutăm acest termen de la N. Chomsky pentru a da socoteală, semantic şi filosofic, de acel γίγνεσθαι platonician. Pentru o definiţie a „gramaticii generative" cu care gramatica platoniciană are puncte comune, a se vedea N. Chomsky, *La nature formelle du langage*, în *La linguistique cartésienne*, Paris, Le Seuil, 1969, p. 139, n. 13: „Se poate spune în general că un ansamblu de reguli care defineşte recursiv un ansamblu infinit de obiecte *dă naştere* acestui ansamblu".

[135] *Sph.*, 253 a: καὶ γὰρ ἐκείνων τὰ μὲν ἀναρμοστεῖ που πρὸς ἄλληλα, τὰ δὲ συναρμόττει.

[136] *Ibid.*, 252 b—e şi mai ales 252 e: „Desigur, tocmai una dintre aceste trei ipoteze este necesară: fie că totul este apt pentru

un amestec mutual, fie că nimic nu este, fie că unele lucruri sînt apte, altele nu" (ἢ πάντα ἢ μηδὲν ἢ τὰ μὲν ἐθέλειν, τὰ δὲ μὴ συμμείγνυσθαι). V. şi 254 b-c.

[187] *Ibid.*, 253 a.

[188] *Ibid.*, 253 c. V. de asemenea 254 b—c şi 259 a: „fiinţa şi altul străbat totul şi se compenetrează mutual (τό τε ὂν καὶ θάτερον διὰ πάντων καὶ δι'ἀλλήλων διεληλυθότε)".

[189] V. respectiv 253 b şi 253 a.

[140] V. mai ales 253 b—d, unde figurează termenii importanţi de συμφωνεῖν, συμμείγνυσθαι, διαιρέσεις, διαιρεῖσθαι.

[141] Vezi P.-M. Schuhl, *Essai*, *op. cit.*, p. 25.

(Henri Joly, cap. *L'écriture et la parole*, din *Le renversement platonicien. Logos, episteme, polis*, Vrin, Paris, 1974, pp. 111—127)

PHAIDROS

[sau *Despre frumos*: dialog etic]

SOCRATE PHAIDROS

SOCRATE Încotro, dragul meu Phaidros[1], şi de unde vii?[2] 227 a

PHAIDROS Vin de la Lysias[3], fiul lui Cephalos, şi merg să mă plimb în afara zidurilor; la Lysias, am stat jos de azi dimineaţă ore întregi nemişcat[4]. Iar dacă e să dau crezare prietenului nostru Acumenos[5], sînt mai înviorătoare plimbările pe drumul mare decît cele pe sub porticuri. b

SOCRATE Nimic mai adevărat, prietene. Înţeleg aşadar că Lysias se află în cetate.

PHAIDROS Aşa este; e la Epicrates[6], chiar in casa de colo, a lui Morychos, vecină cu templul Olimpianului.

SOCRATE Şi ce-aţi făcut acolo? De bună seamă că Lysias v-a ospătat cu discursuri.

PHAIDROS Vei afla ce am făcut dacă, însoţindu-mă, îţi iei răgazul să mă asculţi.

SOCRATE Mai încape vorbă? Oare nu mă crezi că, vorba lui Pindar, „este mai presus de orice ocupaţie"[7] să asculte cum v-aţi petrecut timpul, tu şi Lysias?

PHAIDROS Atunci să mergem. c

SOCRATE Iar tu vorbeşte, rogu-te.

PHAIDROS O fac bucuros, Socrate, căci ce vei auzi te priveşte din plin. Nu prea ştiu bine cum, ne-am pomenit vorbind despre iubire[8]. Ei bine, Lysias a descris seducerea unui băieţandru de toată frumuseţea, însă nu de către un îndrăgostit, ci — şi tocmai aici şi-a dovedit toată iscusinţa — el susţine că se cuvine să cedezi celui care nu te iubeşte, mai degrabă decît celui îndrăgostit[9].

SOCRATE Straşnic om! Măcar de-ar fi scris că trebuie să-l preferi pe sărac bogatului, pe unul bătrîn d în faţa unuia tînăr, ca să nu mai pomenesc de cîte alte neajunsuri care mă apasă pe mine şi pe mulţi

alţii ca mine. Oricum, asemenea demonstraţii n-ar fi numai subtile, ci s-ar dovedi şi foarte folositoare obştei. În ce mă priveşte, am dorit atît de mult să te ascult, încît de-ar fi să-ţi faci plimbarea luînd drumul pînă la Megara[10] şi, după cum cere Herodicos[11], odată ajuns acolo să faci calea întoarsă, ci bine, nici atunci nu m-aş despărţi de tine!

228 a PHAIDROS Cum adică, prea bunul meu Socrate? Crezi că eu, un nepriceput, aş putea povesti, din ce mi-a rămas mie în minte şi fără să-l fac de rîs pe autorul ei, o operă care lui Lysias, cel mai înzestrat scriitor din zilele noastre, i-a cerut atît amar de vreme şi de studiu? Nu sînt defel în stare de o asemenea ispravă, şi totuşi mi-aş dori-o mai mult decît orice bogăţie.

SOCRATE Phaidros, Phaidros! Dacă eu nu-l cunosc pe Phaidros, înseamnă că nu mai ştiu cine sînt nici eu însumi! Din fericire însă lucrurile nu stau aşa. Ştiu bine că, ascultînd un discurs al lui Lysias, Phaidros nu s-a mulţumit să-l audă o singură dată, ci revenind iar şi iar asupra lui i-a cerut lui Lysias să vorbească din nou, lucru pe care acesta l-a şi făcut cu mare grabă. Însă lui Phaidros, nici asta nu i-a fost de ajuns: luînd sulul pe care era scris discursul,
b el a parcurs încă o dată acele părţi pe care dorea cel mai mult să le revadă, apoi, istovit de această îndeletnicire şi sătul de locul pe care de cu ziuă stătuse întruna, a plecat să dea o raită, şi-mi pare — pe Cîine![12] — că dacă nu e prea lung, el ştie acum discursul pe de rost. Iar dacă a plecat să se plimbe în afara cetăţii, el a făcut-o cu gîndul de a-l exersa recitindu-l. Iată însă că a întîlnit pe cineva a cărui bolnăvicioasă pasiune este de a asculta discursuri[13] şi, văzîndu-l, s-a bucurat că are cu cine împărtăşi
c delirul său corybantic[14]; l-a îmbiat deci să facă drumul împreună. Dar iată că atunci cînd cel împătimit de discursuri i-a cerut să vorbească, el a început să facă nazuri, ca şi cum nu asta i-ar fi fost dorinţa! Or, de fapt, de nu te-ai învoi să îl asculţi, el ar fi gata, în cele din urmă, chiar să te silească. Aşadar, Phaidros,

cere-i acestui om să facă de pe acum ceea ce nu va întîrzia să facă de îndată.

PHAIDROS Dacă-i aşa, cel mai bun lucru pentru mine e să vorbesc cum pot, de vreme ce nu pari dispus în nici un chip să te desparţi de mine mai înainte de a mă auzi vorbind, indiferent de felul în care aş face-o.

SOCRATE Întocmai precum spui.

PHAIDROS Voi face deci aşa cum vrei. Însă adevă- d
rul adevărat, Socrate, este că nu am învăţat discursul pe de rost. Totuşi, cît priveşte sensul general, am să-ţi povestesc, urmînd principalele părţi ale discursului, aproape tot ce a spus Lysias despre deosebirea care există între cel ce iubeşte şi cel ce nu iubeşte — şi am să încep cu primul punct.

SOCRATE Dar mai întîi, iubit prieten, îmi vei arăta ce ţii ascuns în mîna stîngă, sub manta. Ceva îmi spune că ai acolo chiar discursul. Şi de-i aşa, e
avîndu-l noi aici chiar pe Lysias, ia seama bine că oricît de tare te-aş iubi, nu-mi prea convine să te foloseşti de mine pentru a-ţi încerca talentul. Haide, arată odată ce-i de arătat!

PHAIDROS Bine, gata! Mi-ai năruit speranţa de a-mi încerca puterile în faţa ta! Spune-mi unde vrei să mergem şi să ne aşezăm pentru a citi.

SOCRATE Să ieşim de pe drum şi s-o apucăm de-a 229 a
lungul rîului Ilisos[15]. Şi unde vei socoti că am dat peste un loc de tihnă, ne vom aşeza.

PHAIDROS Aş zice că s-a nimerit tocmai bine să fiu desculţ! Cît despre tine, ăsta ţi-e obiceiul[16]. Astfel că numai bine vom merge, udîndu-ne picioarele, pe unde apa e mai mică. Şi nu va fi deloc neplăcut, în plină amiază, pe arşiţa verii.

SOCRATE Atunci să mergem, iar tu ai grijă să afli locul unde să ne putem aşeza.

PHAIDROS Vezi platanul uriaş de colo?

SOCRATE Ce-i cu el?

PHAIDROS Acolo e umbră, vîntul adie încetişor, b
avem iarbă ca să ne putem aşeza şi, dacă ne place, să ne întindem.

SOCRATE Haide atunci!

PHAIDROS Spune-mi, Socrate, nu de aici de undeva, de pe malul rîului Ilisos, se zice că Boreas ar fi răpit-o pe Oreithyia?[17] <Sau de pe colina lui Ares? Legenda pomenește parcă și de acel loc, spunînd că nu de aici a fost ea răpită>.

SOCRATE Într-adevăr, așa spune legenda.

PHAIDROS Deci acesta să fie locul? Apa are aici un farmec aparte, e atît de limpede și străvezie, iar malurile par anume făcute pentru hîrjoana fetelor.

c SOCRATE Nu e acesta, ci cel de mai jos, cam la două-trei stadii[18] de aici, unde treci rîul către sanctuarul închinat Agrei[19]; tot pe acolo se află și un altar al lui Boreas.

PHAIDROS Nu l-am văzut niciodată. Însă pe Zeus, spune-mi, Socrate: tu dai crezare acestei povești?

SOCRATE De nu i-aș da crezare, așa cum nu-i dau cărturarii[20], nu aș fi omul care sînt[21]; judecînd ca ei, aș spune deci că, pe cînd se juca cu Pharmaceia, Boreas a făcut-o pe Oreithyia, cu suflarea lui, să alunece pe stîncile din preajmă și că, murind astfel,
d s-a născut și legenda răpirii ei de către Boreas. Eu unul, Phaidros, cred că astfel de dezlegări își au farmecul lor. Însă, pentru atari isprăvi, e nevoie de tare multă iscusință și trudă; și nici nu se poate spune că devii fericit pentru simplul fapt că, în urma lor, te vezi obligat să modifici imaginea Hippocentaurilor, iar apoi pe cea a Himerei; ca să nu mai vorbim de șirul nesfîrșit al celorlalte creaturi de soiul acesta,
e de Gorgone și Pegași, și de mulțimea și ciudățenia altor plăsmuiri nemaiauzite și monștri care mai de care mai deșuchiați. Dacă, nedînd crezare acestor povești, te-apuci — pe temeiul unei științe destul de grosolane — să faci din fiece făptură închipuită una care să pară adevărată vei risipi o groază de vreme. Or, eu unul nu-mi pot pierde vremea cu astfel de lucruri și am să-ți spun și de ce, prietene: nu sînt încă în stare, așa cum o cere porunca delfică, să mă cunosc pe mine însumi. Neștiutor deci în ce mă privește
230 a aș fi de rîsul lumii să încep a căuta înțelesul celor străine de mine. Drept care, fără să-mi bat capul cu aceste povești, iau de bun tot ce ne învață tradiția și, după

cum spuneam, nu pe ele le cercetez, ci pe mine însumi. Sînt oare o sălbăticiune mai încîlcită și mai închipuită decît înfumuratul Typhon?[22] Sau sînt o viețuitoare de rînd, cu mult mai blîndă și mai simplă decît el, căreia i-a fost de la natură hărăzit să se împărtășească din cine știe ce soartă zeiască, dar neatinsă de fumul vreunei măriri? Dar ia spune, prietene, nu acesta este copacul la care voiai să ajungem?

PHAIDROS Ba chiar acesta. b

SOCRATE Pe Hera! Ce minunat loc de popas! Platanul acesta, ce înalt e și cît de măreț își întinde crengile jur-împrejur! Iar alături, ce mîndru se înalță celălalt copac![23] Și cît de umbros! E tot numai floare și cît parfum răspîndește în preajmă-i! Privește apoi izvorul acesta minunat care se strecoară pe sub platan, cu apa lui căreia îi simți răcoarea abia atingînd-o cu piciorul! Chipurile sculptate de fecioare și statuile acestea de zei ne spun că izvorul e închinat nimfelor și lui Acheloos[24]. Simți apoi cît de lesne poți respira aici? Cît de cotropitoare e dulceața aerului? c
Ascultă, e cîntecul limpede al verii care își pleacă urechea la coruri de greieri. Însă iarba, mai cu seamă iarba are un farmec nespus. Abia simți cum urcă locul pe care crește și ce bine îți așterni capul în ea cînd te întinzi. Ai fost cea mai minunată călăuză pentru un străin, iubite Phaidros![25]

PHAIDROS Iar tu, minunat prieten, s-ar zice că ești cel mai ciudat dintre oameni. Întocmai cum spui, lași impresia unui străin pe care îl călăuzești și nicidecum a unuia din partea locului. E limpede că d
din cetate nu ți se prea întîmplă să pleci vreodată pentru a călători;[26] dar nici măcar în afara zidurilor se pare că nu ieși!

SOCRATE Mă vei ierta, prietene! Fapt e că îmi place să învăț. Or cîmpul și copacii nu vor să-mi fie dascăli, în vreme ce în cetate oamenii mă învață cu adevărat. Dar tu, se pare, ai găsit leacul vrăjit prin care să mă faci să ies. Mă simt ca animalele lihnite pe care le mîni fluturîndu-le sub nas o ramură înverzită sau vreun fruct; așa și tu, îmi întinzi discursuri bucată cu bucată și s-ar zice că ai să mă plimbi astfel

e prin toată Atica sau mai știu eu pe unde ți-o fi voia. Acum însă, de vreme ce-am ajuns aici, socot că cel mai nimerit e să mă lungesc pe iarbă. Iar tu, așază-te cum crezi că ți-e mai bine pentru a putea citi — și-apoi începe.

PHAIDROS Atunci ascultă.

„Ai aflat cum stau lucrurile cu mine și ai auzit de asemenea ce gîndesc despre avantajele pe care le putem obține de aici. Faptul că nu sînt îndrăgostit de tine cred că nu poate constitui un motiv pentru ca
231 a ceea ce-ți cer să sufere un refuz. Căci cei despre care-ți vorbeam, odată ce dorința li se va fi potolit, ajung să regrete lucrurile bune pe care le-au făcut; pe cînd ceilalți nu ajung niciodată s-o facă. Nu imboldiți de vreo nevoie, ci cu mintea liberă de orice constrîngere, ei chibzuiesc cît mai bine care le sînt interesele și fac lucrurile bune conștienți fiind de ce anume le stă în putere. Mai ține seama de încă un lucru: cei ce iubesc pun pe seama iubirii acesteia atît felul nevrednic în care s-au îngrijit de treburile lor, cît și lucrurile
b de bine pe care le-au făcut; și mai gîndindu-se și la truda care a însoțit toate acestea, ei socotesc că și-au plătit cu vîrf și îndesat tot ce le datorau iubiților. În schimb, cei ce nu iubesc nu au să invoce un atare motiv nici pentru faptul de a-și fi neglijat treburile, nici pentru a pune la socoteală caznele trăite, nici pentru a incrimina neînțelegerile cu familia. Așa încît, odată înlăturate aceste neajunsuri, nu-ți rămîne decît să fii gata de a săvîrși ceea ce ei socotesc că le-ar face
c plăcere. Mai ia apoi aminte la un lucru: să presupunem că cei ce iubesc trebuie ținuți la mare cinste, dat fiind că, declară ei, își îndrăgesc iubiții cum nu se poate mai mult și sînt gata, prin vorbe și fapte, să devină nesuferiți altora pentru a fi pe plac celor pe care-i îndrăgesc; or, putem lesne afla dacă ei spun adevărul: pe cei care le-au devenit iubiți de curînd ei îi vor pune mai presus decît pe ceilalți și e limpede că dacă noii iubiți ar voi-o, ei nu s-ar da în
d lături să le facă celorlalți rău. Și atunci, ce sens ar avea să oferi atît de mult unui om atins de un necaz pe care cunoscîndu-l oricine s-ar grăbi să facă totul

pentru a-l îndepărta de sine? Dealtminteri, ei înșiși recunosc că mai degrabă sînt smintiți decît întregi la minte, că știu prea bine că judecata li s-a tulburat, dar că nu pot face nimic pentru a fi stăpîni pe ei; cum deci, venindu-le mintea la cap, ar mai putea socoti drept bune lucrurile la care năzuiesc cînd sînt într-o asemenea stare? Și încă ceva: dacă, dintre cei ce iubesc, ai vrea să-l alegi pe cel care iubește mai mult, atunci alegerea ta s-ar îndrepta doar spre o mînă de oameni. În schimb, dacă dintre ceilalți oameni, ai vrea să-l alegi pe cel mai util, vei avea de ales dintr-o mare mulțime. Astfel încît, poți avea e
mult mai multă speranță că printre aceștia mulți vei avea norocul să se afle cel care-ți merită iubirea.

Să spunem apoi că ți-ar fi teamă, gîndindu-te la legea existentă[27], să nu te afle lumea și numele să nu-ți fie acoperit de rușine. Or, cei ce iubesc par înclinați să 232 a
creadă că în ochii celorlalți ei sînt la fel de demni de invidie pe cît sînt în propriii lor ochi. Ei ard de nerăbdarea de a vorbi și, plini de vanitate, vor să arate tuturor că nu s-au ostenit zadarnic. În schimb, cei care nu iubesc, fiind stăpîni pe ei, aleg cu-adevărat lucrul de preț și nu considerația de care s-ar bucura în ochii lumii. Mai ține seama de un lucru: pe cei care iubesc îi cunosc o mulțime de oameni; ei sînt văzuți urmîndu-și pas cu pas iubiții, lucru pe care-l fac aproape fără încetare. Și, fiind văzuți cum stau de vorbă, se presupune că dorința de a fi cîștigat intimitatea celui- b
lalt s-a împlinit sau e pe cale să se împlinească. În schimb, pe cei ce nu iubesc lumea nu îi ține de rău văzîndu-i împreună, de vreme ce prietenia sau simpla plăcere te îndeamnă să vorbești cu altul. Și încă ceva: dacă în mintea ta se înfiripă teama că iubirea nu e făcută pentru a dura, ai să spui oare atunci că, dintr-un motiv sau altul, neputînd să vă puneți de acord, nenorocirea care va surveni ar fi aceeași pentru amîndoi, în timp ce, dacă tu renunți la tot ce-ți pare mai c
de preț, doar tu vei fi cel păgubit? Atunci, tocmai de cei care iubesc e cazul să te temi, căci la tot pasul îi supără ceva și socotesc că toate cîte se petrec îi vatămă pe ei. Din aceeași pricină nu suferă pe nimeni

în preajma celor pe care îi iubesc; ei se tem ca cei bogaţi să nu îi întreacă prin averea lor, cei cultivați să nu le fie mai presus prin strălucirea minţii lor. Şi dacă cineva se întîmplă să aibă o altă calitate, se
d vor feri de fiecare dată să fie confruntaţi cu ea. Convingîndu-te să te faci urît de toţi aceştia, ei te condamnă să trăieşti pustiul celor fără de prieteni. Dacă însă te ai pe tine în vedere şi ai mai multă minte decît au oamenii aceştia, atunci tocmai de ei va trebui să te desparţi. Cine, dimpotrivă, și-a atins ţelul fără să iubească, obţinînd ceea ce îşi dorea prin meritul său doar, nu îi va pizmui pe cei care îţi sînt prieteni. Mai degrabă el va urî pe-acei care vor refuza
e să-ți fie și va socoti că e disprețuit de-aceștia, în vreme ce în prietenii tăi va vedea o binecuvîntare. Așa încît poți foarte bine să te-aștepţi ca din situația unuia ca el să apară nu ură, ci doar prietenie.

Şi încă ceva: mulţi dintre îndrăgostiți doresc în primul rînd trupul celui iubit, iar firea lui și toate cîte ţin de ființa lui intimă le sînt necunoscute. Drept care, ei nu ştiu să spună dacă mai năzuiesc la prietenia celuilalt, din clipa în care dorinţa se va fi stins în
233 a ei. Pe cînd cei care nu iubesc, mai înainte de a ajunge la intimitatea celuilalt, i-au cîştigat prietenia. E deci puţin probabil ca plăcerea, odată cunoscută, să îi sleiască prieteniei forţa; dimpotrivă, această prietenie rămîne ca o garanţie a trecutului faţă de toate cîte stau să vină. Şi încă ceva: îţi e dat să devii mai bun încrezîndu-te în mine şi nu într-un îndrăgostit. Căci îndrăgostiţii, uneori în răspăr cu ce este mai de preţ în tine, ajung să-ţi laude vorbele şi faptele, fie din teama de a nu se face urîţi, fie pentru că dorinţa le
b întunecă judecata. Căci acesta e felul în care se manifestă iubirea: nereuşitele, cărora ceilalți nu le dau mare importanţă, ea le transformă, în ochii îndrăgostiților, în prilej de adîncă mîhnire; iar reușitele care de abia dacă pot stîrni o bucurie devin, pentru ei, prilej de exaltare. Îmi pare, de aceea, că cei ce sînt iubiţi nu de pizmă, ci de milă trebuie să aibă parte. Dacă, dimpotrivă te vei încrede în mine, intimitatea noastră nu va sluji doar plăcerii de o clipă, ci, deopo-

trivă, la tot ce îți poate sluji în viitor. Nefiind sclavul
iubirii, ci știind să-mi fiu stăpîn, fleacurile nu pot c
stîrni în mine mînii nemăsurate; și, dimpotrivă,
pricini grave abia de vor lăsa în mine umbra unei
supărări. Greșelile făcute fără voie sînt gata să le iert
și, iarăși, pe cele săvîrșite cu bună știință încerc să
le înlătur. Tot atîtea semne, deci, pentru o prietenie
menită să dureze. Dacă, totuși, îți vine în minte gîndul
că, văduvită de dragoste, prietenia mare nu se poate d
naște, atunci se cuvine să-ți spui că puțin ne-ar păsa
de fiii noștri, de tații și mamele noastre, că n-am avea
prieteni credincioși, dat fiind că de nici unii nu se
leagă iubirea pătimașă, ci alt fel de relații.

Mai ține seama de un lucru: dacă bunăvoința
ta trebuie să se îndrepte spre aceia care ți-o cer mai
înfocat, atunci, în orice altă împrejurare, s-ar cuveni
să-i fericești pe cei sărmani, și nu pe cei de soi ales,
căci scăpîndu-i de necazuri cumplite, recunoștința
acestora va fi cum nu se poate mai mare. Tot astfel,
la masa ta, nu pe prieteni merită să îi inviți, ci e
cerșetorii și pe cei care-i roade pofta de-a se ghiftui.
Aceștia te vor îndrăgi nespus, îți vor călca cu toții
pe urme, la poartă o să-ți stea de strajă, vor ști să îți
arate că mor de bucurie, recunoștință îți vor purta
fără de margini, iar bine-ți vor ura cu carul. Dar poate
se cuvine ca bunăvoința ta să se îndrepte nu spre aceia
care-o cer mai îndîrjit, ci spre aceia care sînt în stare
să îi răspundă pe potrivă; nu spre aceia care se întîm-
plă să fie îndrăgostiți, ci spre aceia care merită iubirea; 234 a
nu spre aceia care se vor bucura de frăgezimea vîrstei
tale, ci spre aceia care, îmbătrînind cu tine, vor împăr-
ți cu tine bunurile lor; nu spre aceia care, atingîndu-și
țelul, se vor făli cu reușita lor, ci spre aceia care vor
pune, sfielnici, mai presus tăcerea; nu spre aceia al
căror zel se stinge în scurtă vreme, ci spre aceia care
îți vor fi, statornic, prieteni de o viață; nu spre aceia
care, ajunși la capătul dorinței, vor căuta pretextul
despărțirii, ci spre aceia care se vor arăta în adevărata
lumină a virtuții lor, tocmai din clipa în care farmecul
tinereții se va fi stins în tine. Păstrează deci bine în b
minte cuvintele mele și chibzuiește asupra lucrului

acesta: cei ce iubesc nu scapă de mustrarea prietenilor, căci purtarea lor ei o socotesc urîtă, în schimb, celor care nu iubesc nimeni din preajmă nu le-a reproşat vreodată că treburile lor suferă din pricina vieţii pe care o duc.

Mă vei întreba, poate, dacă îndemnul meu e de-a te dărui oricui vine spre tine lipsit de patima iubirii. Eu unul cred că nici măcar cel îndrăgostit de tine nu te-ar împinge să gîndeşti astfel cu privire la toţi
c cîţi te iubesc: căci, pentru cine ar chibzui bine lucrul n-ar mai merita aceeaşi recunoştinţă şi nici tu nu te-ai mai putea feri atît de lesne de ceilalţi. Or, din această legătură, nici unul dintre voi nu trebuie să aibă ceva de pierdut, ci, dimpotrivă, amîndoi de cîştigat. Socot că ce ţi-am spus ajunge. Dacă totuşi regreţi că am lăsat ceva deoparte (poate gîndeşti că am făcut-o), atunci întreabă!"

Cum ţi se pare discursul, Socrate? Nu crezi că totul, aici, dar mai cu seamă limba, este o minunăţie?

d SOCRATE E de-a dreptul daimonic, prietene! Sînt pur şi simplu tulburat. Şi pun pe seama ta, Phaidros, tot ce am simţit: privindu-te, în timp ce citeai, chipul tău îmi părea că străluceşte de bucuria celor rostite şi, socotindu-te cu mult mai priceput decît mine în lucruri de soiul acesta, mi-am potrivit pasul după al tău şi, urmîndu-te astfel, m-am pomenit împărtăşindu-ţi delirul bahic, cap divin!

PHAIDROS Aşa deci, îţi arde de glumă!

SOCRATE Am eu aerul că glumesc? Că nu sînt serios?

e PHAIDROS Cîtuşi de puţin, Socrate. Însă, în numele lui Zeus, chezaş al prieteniei, spune-mi rogu-te, adevărul: crezi oare că există în Grecia un altul în stare să rostească un discurs mai strălucit şi cu mai mult miez despre acelaşi lucru?

SOCRATE Cum adică? Oare nu ajunge să observăm că stilul discursului e limpede şi bine rotunjit, şi că fiecare cuvînt a fost turnat întocmai? Sau crezi că datoria ta şi a mea este să lăudăm discursul, spunînd că autorul a spus aici ce trebuia să spună? Dacă acesta e lucrul pe care trebuie să-l facem atunci,

gîndindu-mă la tine, voi conveni că este aşa, fiindcă altminteri, în nimicnicia mea, el mi-a rămas ascuns; n-am fost atent decît la retorica discursului[28]. Cît priveşte lucrurile care se cuveneau spuse de către 235 a autor, cred că Lysias însuşi e de părere că în punctul acesta nu a reuşit. Aşadar, Phaidros, eu socoteam — numai tu să nu ai altă părere — că Lysias a spus aceleaşi lucruri de cîte două şi trei ori, ca şi cum nu avea destulă ingeniozitate pentru a dezvolta aceeaşi temă sau, poate, pentru că o astfel de problemă nu-l interesa. Mie mi-a lăsat impresia unui tinerel care, vrînd să arate ce poate, spune aceleaşi lucruri cînd într-un fel, cînd într-altul, de fiecare dată însă exprimîndu-le fără cusur.

PHAIDROS Baţi cîmpii, Socrate. Tocmai acesta b e meritul cel mai de seamă al discursului: nimic din ce cuprindea subiectul şi care merita să fie spus nu a fost lăsat deoparte. Pe lîngă cele spuse de Lysias, nimeni n-ar fi în stare să mai adauge ceva sau să rostească un discurs mai cu miez.

SOCRATE În privinţa aceasta, mă tem că n-am să te mai pot urma. Pentru că iată, există înţelepţii din vechime, fie ei bărbaţi sau femei, care au vorbit şi au scris despre acelaşi lucru; şi dacă, vrînd să-ţi fiu pe plac, voi consimţi spuselor tale, ei îmi vor dovedi că nu am dreptate.

PHAIDROS Cine sînt acei înţelepţi? Şi unde ai auzit c un discurs mai reuşit decît acesta?

SOCRATE Deocamdată nu pot să spun. Dar e limpede că de la cineva am auzit, ori de la frumoasa Sappho, ori de la înţeleptul Anacreon, ori de la vreun prozator. Ce mă face să presupun una ca asta? Preaplinul inimii, divine Phaidros; simt că aş putea spune lucruri ce nu sînt mai prejos decît acelea auzite. Că ele nu mi-au venit chiar mie în minte, ştiu bine, de vreme ce îmi cunosc ignoranţa. Cine ştie pe la ce izvoare mi-am plecat urechea, umplîndu-mă asemeni unui vas. Mi-e mintea nevoiaşă şi am uitat pînă şi d cum şi de la cine am auzit aceste lucruri[29].

PHAIDROS Frumos ai mai vorbit, suflet ales! Să nu-mi spui însă nici cum, nici de la cine ai auzit aceste

lucruri, chiar de ți-aș cere-o ; în schimb, fă ceea ce ai spus că poți să faci. Ai făgăduit să vorbești mai bine, și de fel mai scurt, decît o face Lysias în paginile sale, și fără să reiei ceva din tot ce spune el. La rîndul meu, eu îți făgăduiesc să închin la Delfi, așa cum fac cei nouă arhonți, o statuă de aur în mărime naturală[30],
e și nu doar pe a mea, ci pe a ta deopotrivă.

SOCRATE Ți-e mult prea mare bunătatea, Phaidros, și meriți cu adevărat să fii turnat în aur[31], dacă înțelegi — acesta ar fi chipurile gîndul meu — că Lysias a dat greș de la un cap la altul, și că se poate, exact despre aceleași lucruri, să spui cu totul altceva. Una ca asta, îmi închipui, nu i se întîmplă nici unui biet scriitoraș. Să luăm, de pildă, subiectul de față : dacă afirmi că se cuvine să-i faci pe plac celui ce nu
236 a iubește și nu îndrăgostitului, crezi oare că renunțînd să ridici în slăvi chibzuința unuia și să condamni rătăcirea celuilalt — adică exact ce-ți trebuie pentru teza ta — îți mai rămîne altceva de spus? Sînt de părere că argumentele de felul acesta trebuie îngăduite vorbitorului și trecute cu vederea. Iar dacă e să le judecăm nu inventivitatea lor trebuie să fie aici lăudată, ci felul în care au fost ele potrivite. În schimb, cînd e vorba de argumente care nu sînt impuse și care nu sînt lesne de găsit, tocmai găsirea, pe lîngă potrivirea lor, se cuvine a fi lăudată.

PHAIDROS Mă învoiesc că e așa ; ce-ai spus îmi
b pare chibzuit, drept care voi face astfel : am să-ți cer să presupui că îndrăgostitul este mai bolnav decît acela care nu iubește ; însă în ce privește restul, dacă aduci argumente mai multe și mai convingătoare decît cele găsite de Lysias, atunci, iată, statuia ta, bătută toată în aur, să stea la Olimpia, alături de ofranda Cypselizilor[32].

SOCRATE Oare chiar ai crezut, Phaidros, că l-am înfruntat pe cel care ți-e drag, vrînd să te necăjesc? Și că pe lîngă meșteșugul lui, rostirea mea, de-aș încerca, s-ar dovedi mai măiestrită?

PHAIDROS Aici, prietene, iată-te la rîndu-ți încol-
c țit[33]. N-ai încotro, cum-necum trebuie să vorbești. Însă pentru a nu fi nevoiți să imităm gluma aceea

necioplită a comedianţilor, care se îngînă unii pe alţii luînd fiecare rolul celuilalt, ia seama şi nu mă sili să rostesc la rîndul meu: „Socrate, Socrate! Dacă eu nu-l cunosc pe Socrate, înseamnă că nu mai ştiu cine sînt nici eu însumi!". Şi: „Deşi murea de poftă să vorbească, a început să facă nazuri"[34]. Mai bine gîndeşte-te că nu plecăm de aici pînă nu-mi spui toate cîte — tu singur ai mărturisit-o — le simţi
în tine. Iată, locul e pustiu, nu sîntem decît noi, sînt d
mai puternic decît tine — şi mai tînăr — într-un cuvînt, „cine are urechi de auzit s-audă" şi, decît silit, alege să vorbeşti de bună voie.

SOCRATE Dar, prea fericite Phaidros, mă voi face de rîs; eu, un oarecare, pus să vorbesc pe nepregătite alături de un scriitor atît de bun, despre aceleaşi lucruri ca şi el!

PHAIDROS Ştii ceva? Termină odată cu nazurile! Cred că am găsit o vorbuliţă care o să te facă să vorbeşti.

SOCRATE N-o spune, rogu-te!

PHAIDROS Ba am s-o spun! E vorba de un jură-
mînt. Ei bine jur — însă pe care zeu? pe care? — e
uite, mă prind pe platanul de aici că, dacă nu-ţi rosteşti discursul chiar în faţa copacului acesta, nici n-am să-ţi mai arăt vreodată un discurs şi nici n-ai să mai afli de la mine de vreunul — oricare ar fi el şi al oricui.

SOCRATE Ah, nesuferitule, nici că puteai să găseşti ceva mai bun prin care să mă sileşti — pe mine împătimitul de discursuri[35] — să-ţi împlinesc porunca.

PHAIDROS Haide atunci, ce mai aştepţi?

SOCRATE Nimic; după un jurămînt ca ăsta totul s-a sfîrşit. Cum m-aş putea lipsi de o hrană atît de aleasă?

PHAIDROS Atunci vorbeşte! 237 a

SOCRATE Ştii cum am să fac?

PHAIDROS Cum?

SOCRATE Am să vorbesc cu capul acoperit. În felul acesta am să scap iute de discurs şi nici n-o să mă împiedic de ruşinea care m-ar cuprinde, privindu-te în ochi[36].

PHAIDROS Ci vorbește! În rest, fă cum îți place.

SOCRATE Veniți, voi Muze „cu glasul cristalin" — e poate firea cîntecului vostru de la care ați fost numite așa, sau poate de la neamul de liguri[37], cel iubitor de melodii? Veniți să îmi vegheați povestea pe care mă silește să o spun prea bunul meu prieten, cu gîndul că <Lysias> cel pe care-l îndrăgește și care îi apărea și pînă acuma dăruit, o să-i apară de acum
b și mai mult încă.

Așadar, a fost odată un copil, un băiețandru mai degrabă, plin de gingășie. În jurul lui, roiau iubiți o droaie. Unul dintre ei, mai viclean din fire, cu toate că nu era mai puțin îndrăgostit decît ceilalți, îl făcuse pe băiat să creadă că nu-l iubește. Și într-o zi, vrînd el să îl ademenească, a încercat să-l încredințeze că trebuie să îi cedezi celui care nu iubește, mai degrabă decît celui îndrăgostit — și i-a vorbit astfel:

„În orice lucru, copilul meu, despre care îți propui
c să ai o dreaptă judecată, există un singur început adevărat: trebuie să știi despre ce anume judeci, altminteri, în toate privințele, te înșeli negreșit. Cei mai mulți nu își dau seama că sînt străini de firea fiecărui lucru. Crezînd că o cunosc, nu se pun de acord de la începutul cercetării și, pe parcursul ei, plătesc aceasta, cum e și firesc, neputînd să se pună de acord nici cu ei înșiși, nici cu ceilalți. Să ne ferim deci amîndoi de a păți același lucru pentru care pe alții îi mustrăm; iar pentru că problema care ne stă în față este de a ști dacă prietenia se cuvine s-o dăruim îndrăgostitului sau, dimpotrivă, celui care nu iubește, să hotărîm, înțelegîndu-ne împreună, care este definiția
d iubirii și pînă unde se întinde puterea ei. Apoi, fără să pierdem o clipă din vedere ce am hotărît, și făcînd ca totul să meargă într-acolo, să cercetăm dacă a iubi este spre folosul sau spre neajunsul nostru. Că iubirea este o dorință, e limpede pentru oricine. Că cei care nu iubesc sînt doritori, la rîndul lor, de frumusețe, o știm de-asemeni. Prin ce să-l deosebim atunci pe îndrăgostit de acela care nu iubește? Trebuie să luăm aminte că în fiecare dintre noi există două principii care ne mînă și ne stăpînesc și pe care le urmăm

oriîncotro ne-ar duce; unul din ele e sădit în noi din naştere, şi anume dorinţa de plăceri; celălalt e o încredinţare dobîndită, şi anume gîndul că trebuie să tindem spre tot ce e mai bun. Aceste două principii care sălăşluiesc în noi, acum trăiesc în armonie, acum e
se iau la harţă; şi cînd biruie unul, cînd celălalt. Iar cînd o judecată bine chibzuită e cea care ne mînă către bine şi biruie, numim această biruinţă — cumpătare. Dimpotrivă, cînd o dorinţă ne trage în chip 238 a
nechibzuit către plăceri şi ne ţine în stăpînirea ei, această înstăpînire asupra fiinţei noastre primeşte numele de desfrînare. Dar desfrînarea cunoaşte mai multe nume — ea are părţi şi chipuri felurite — şi acela dintre chipuri care se lasă cel mai des văzut îi dă — celui ce este însemnat astfel — un nume; acest nume nu este nici frumos, nici nu te poţi mîndri că îl porţi. Dacă pofta de mîncare biruie celelalte dorinţe precum şi judecata care îţi spune ce este bine, apare lăcomia, iar cel care este stăpînit de ea b
îşi va trage numele de-aici. Şi iarăşi, dacă stăpînă ajunge beţia, mînîndu-l pe drumul ei pe cel care i-a căzut pradă, atunci e limpede ce nume i se va da acestui om. Cît despre celelalte nume asemenea acestuia şi care vorbesc despre dorinţe asemănătoare, e clar în ce fel se potriveşte să fie folosite: pornind de fiecare dată de la dorinţa care ne subjugă. De ce am spus toate cîte le-am spus, este, acum, destul de evident. Doar că rostit orice lucru devine, desigur, mai limpede decît dacă rămîne nerostit: dorinţa oarbă biruie judecata care ne împinge pe calea dreaptă, c
ne mînă către plăcerea pe care o simţi în preajma frumuseţii şi, *întărită* apoi cu mult mai *tare* de dorinţele cu care se înrudeşte în căutarea trupeştei frumuseţi, ea iese învingătoare prin drumul ce-a deschis, după ce şi-a luat numele chiar de la *tăria* ei — chemîndu-se «iubire»"[38].

Ci spune-mi, scumpe Phaidros, nu crezi şi tu — mie aşa îmi pare — că mă inspiră un zeu?[39].

PHAIDROS Aşa-i, Socrate, parcă, altminteri decît îţi este felul, vorba ta curge în şuvoaie.

SOCRATE Tăcere, deci — și-ascultă. Cu-adevărat
d locul acesta îmi pare vizitat de zei. Drept care, dacă
urmîndu-mi spusa, voi fi ades răpit de nimfe[40], să
nu te minunezi. Mă simt, vorbind, foarte aproape de
tonul ditirambilor.

PHAIDROS Adevăr adevărat grăiești.

SOCRATE Vina o porți, desigur, tu. Ascultă însă
restul. Căci, mai știi? Inspirația mă poate părăsi în
orice clipă. Dar lucrul acesta să rămînă în seama
zeului, iar noi să ne întoarcem la povestea cu băiatul.

„Ei bine, neprețuite, lucrul care ne preocupă a
fost enunțat și definit și, fără să pierdem din vedere
e ce am stabilit, să discutăm și restul: acela care îi
face pe voie îndrăgostitului — sau celui care nu iu-
bește — la ce folos sau neajuns se poate aștepta din
partea lor? Omul pe care dorința îl stăpînește și care
e robit plăcerii simte nevoia să-și facă din iubit izvor
de necurmată desfătare. Or, cel care e atins de boală,
găsește plăcerea în tot ce nu-i stă împotrivă, iar ce
este mai presus ca el sau de o seamă este întîmpinat
239 a cu dușmănie. Iată de ce îndrăgostitul nu o să rabde
de bună voie ca iubitul să-i fie mai presus sau de o
seamă; dimpotrivă, el își dă mereu silința să-l facă
pe acesta neputincios și mai sărman ca el. Iar mai
sărman este neștiutorul, dacă-l compari cu învățatul,
fricosul pe lîngă cel viteaz, cel care abia deschide gura
pe lîngă vorbitorul priceput, un prostănac pe lîngă
cel mintos. Cînd neajunsuri de acest fel, și încă altele
o droaie din cîte pot să însoțească mintea sau sufletul
cuiva, se nasc sau sînt sădite din capul locului în cel
iubit, îndrăgostitul se bucură de ele, de bună seamă,
ba chiar le și ajută să existe; altminteri, el e lipsit de
plăcerea pe care are a o gusta. Și negreșit, pe cel îndră-
b gostit îl roade gelozia; el nu-și lasă iubitul să stea
în preajma celor care, nu puțini la număr, i-ar aduce
un folos, și care ar face din acesta un om desăvîrșit.
Și un mare neajuns, poate că cel mai mare, el îi prici-
nuiește lipsindu-l de mijlocul prin care ar ajunge la
suprema înțelepciune: e vorba de filosofia cea divină,
de care îndrăgostitul îl ține, cu orice chip, pe iubit
departe, temîndu-se că acesta nu ar mai da doi bani

pe el. Iată de ce el va urzi astfel încît să facă din
celălalt un ignorant desăvîrşit, care să vadă totul prin
ochii îndrăgostitului. Ajuns aici, iubitul îi va da
îndrăgostitului suprema desfătare, dar el însuşi va
avea parte doar de un rău nespus. Astfel, în ce priveşte
lucrurile minţii, omul îndrăgostit e un proteguitor şi c
un tovarăş de la care nu ai nimica bun de aşteptat.

Iar dacă e să ne gîndim la trup, oare în ce fel —
odată ajuns stăpîn — se va îngriji de starea şi de
sănătatea lui acela care e nevoit să urmărească în
locul binelui — plăcerea? O să-l vedem pe îndrăgostit
ţinîndu-se după vreun băietan molatec şi nu
după un flăcău bine legat, nu după unul care a crescut
sub raza limpede a soarelui, ci în umbra deasă,
străin de truda bărbătească şi de sudoarea ei fierbinte,
obişnuit cu o viaţă lîncedă, văduvită de vîna bărbăţiei,
împodobit, în lipsa celor dăruite doar lui de la d
natură, cu sulimanuri şi găteli de împrumut, şi făcînd
toate celelalte cîte se însoţesc cu acest fel de-a fi.
Pe acestea le ştim prea bine şi n-are rost să zăbovim
mai mult asupra lor. Dar înainte de a merge mai departe
vom stabili încă un lucru, nu de cea mai mică
importanţă. Un om al cărui trup e construit astfel,
fie în război, fie în toate celelalte situaţii grele, stîrneşte
în duşmani curajul, în timp ce în sufletul prietenilor
lui, ba chiar şi al îndrăgostiţilor, face să se
strecoare teama.

Lucrul acesta însă, de vreme ce nu este de pus la
îndoială, îl vom lăsa deoparte; acum se cuvine să
spunem, gîndindu-ne la bunurile care îi aparţin celui
îndrăgit, ce folos sau neajuns îi vor aduce însoţirea e
cu cel îndrăgostit şi puterea pe care acesta o are
asupra sa. E limpede pentru oricine, dar mai cu seamă
îndrăgostitul ştie, că mai mult decît orice pe lume
dorinţa sa ar fi să-şi vadă iubitul văduvit de tot ce-i
e mai drag, mai cu credinţă lui, mai sfînt. El s-ar bucura
să-l vadă pe acesta lipsit de mamă, de tată, de rude şi
prieteni, gîndind că toţi aceştia se pun în calea prea 24
dulcei sale însoţiri şi-i sînt vrăjmaşi. Iar dacă iubitul
se întîmplă să aibă bogăţii, fie că e vorba de aur sau
de alte bunuri, îndrăgostitul nu-l va socoti nici uşor

de cucerit și nici, odată învins, lesne de ținut în mînă. De unde reiese negreșit că îndrăgostitul este gelos pe bogăția iubitului și că se bucură s-o vadă dispărînd. Și iarăși, îndrăgostitul, voind să guste cît mai multă vreme dulceața tinereții celuilalt, ar dori ca acesta să fie cît mai multă vreme fără nevastă, fără copii, fără un cămin al lui.

Există, vezi bine, rele de tot soiul, însă pesemne că
b vreun zeu a amestecat în cele mai multe dintre ele plăcerea de o clipă. Lingușitorul, de pildă, este un monstru și o pacoste fără pereche, și totuși firea a strecurat în ființa lui un farmec care nu este al unui om de rînd. Sau o curtezană ; cîți n-o vor ocărî, zicînd că aduce cu sine stricăciuni ? Și cîte alte scîrnăvii de soiul ăsta și o droaie de apucături nu se întîmplă să ne facă, pentru o clipă, mulțumiți ! Numai că îndrăgostitul nu este un neajuns de rînd pentru iubitul său, ci și neplăcut din cale-afară, nedeslipindu-se de acesta
c nici măcar o zi. Există o vorbă veche care spune : bine nu te simți decît cu cei de vîrsta ta. Și într-adevăr, cu cel care îți este de o seamă găsești plăcerea în aceleași lucruri, iar tocmai potrivirea aceasta îmi pare că naște prietenia. Totuși, pînă și însoțirea cu cei de-o vîrstă aduce cu sine plictiseala. Se mai spune însă că lucrul făcut de nevoie este o povară, în toate și pentru toți. Or, pe lîngă nepotrivirea de vîrstă, el apare mai cu seamă cînd e vorba de îndrăgostit și de iubitul său. Dacă, vîrstnic fiind, îndrăgostitul se însoțește cu unul mai tînăr, el nu-l va părăsi de bună voie pe acesta nici zi, nici noapte. Îmboldit de silnicia
d dorinței, el e mînat fără încetare către plăcerea de a-și vedea iubitul, de a-l auzi, de a-l atinge, de a-l simți cu toate simțurile sale ; drept care, pentru el e o desfătare să îl slujească pe acesta fără șovăire. Însă iubitul, la rîndul său, va avea oare parte de vreo consolare și plăcere ? Cum îl va împiedica îndrăgostitul — care se ține în preajma lui clipă de clipă — să nu ajungă la scîrba de pe urmă, avînd mereu sub ochi un chip părăsit de tinerețe și, de asemenea, toate celelalte beteșuguri care vin odată cu vîrsta și de care
e te apucă sila numai ce le auzi povestite ? Ce să mai

spun cînd toate acestea le ai în față aievea și, vrînd-nevrînd, aflîndu-te în mîna celuilalt, trebuie să le înduri atingerea mereu? Și în orice împrejurare și față de oricine, iubitul este păzit și supus unor bănuieli neîntemeiate. Îi este dat apoi să audă laude umflate și nelalocul lor, și tot astfel vorbe de ocară pe care nu-ți vine să le rabzi de la unul treaz, dar mite cînd sînt și spurcăciuni, de vreme ce îndrăgostitul, îmbătîndu-se, rostește numai vorbe deșănțate, nerușinate toate și foarte grosolane.

Cîtă vreme iubește, îndrăgostitul e dezgustător și aduce cu sine numai neajunsuri; de îndată însă ce dragostea s-a stins, credința lui, pentru zilele ce stau să vină, dispare — pentru acele zile pe care el le invoca făgăduind de toate, cu multe rugăciuni și jurăminte, doar-doar îl va reține, în clipa aceea, pe 241 a
iubit în preajma sa; iar acesta abia de-i suporta prietenia, sperînd la cine știe ce bunuri viitoare! Însă acum, cînd a venit momentul să își plătească datoria, îndrăgostitul nu mai e același; în locul dragostei și al smintelii, îl stăpînesc acum și îl îndrumă o minte chibzuită și înțelepciunea, iară schimbarea aceasta petrecută în sine, iubitului îi scapă din vedere. El vine să îi ceară răsplata pentru cele petrecute cîndva, aducîndu-i aminte toate cîte au făcut și și-au spus împreună, socotind că cel căruia îi vorbește este același ca mai înainte. Pe celălalt însă, rușinea îl împiedică să-și mărturisească schimbarea, dar nici nu știe cum să împlinească jurămintele și făgăduințele făcute la început, pe vremea cînd sminteala pusese stăpînire pe el; acum, că și-a venit în minți și e mînat b
de cumpătare, el se păzește să ajungă iarăși cel care a fost și să-i semene, prin fapte, omului de mai înainte. Iată de ce îndrăgostitul de altă dată lasă în urma sa trecutul și, neavînd încotro, el îl lipsește pe iubit de ce i se cuvine; lucrurile își arată fața cealaltă[41] și îndrăgostitul, care acum e altul, își ia frumos tălpășița. Acum iubitul e cel care se vede silit să umble după el, plin de mînie și invocînd zeii împotriva lui, nedîndu-și seama de la bun început că nu trebuia în ruptul capului să-i facă pe plac unuia care iubește

și care nu avea cum fi în toate mințile, ci mai degrabă unuia care nu iubește și e stăpîn pe judecata sa. Or, nefăcînd așa, nu rămîne urmă de îndoială că el se dă pe mîna unui om fără credință, ursuz, gelos, respingător, vătămător pentru bunurile sale, pentru trupul său, dar mai cu seamă pentru hrana sufletului său, decît care cu-adevărat nu este și nu va fi nicicînd, nici pentru oameni și nici pentru zei, un alt bun mai de preț. Așadar, la acestea, copile, trebuie să iei aminte; și află că prietenia celui ce iubește nu e însoțită de gînduri bune; ea e rîvnită mai degrabă
d asemenea mîncării ce potolește foamea. Îndrăgostitul îl îndrăgește pe iubit, așa cum lupul îndrăgește oaia".

Asta e, Phaidros, tot ce aveam de spus. N-ai să mă auzi vorbind mai departe, ci socotește acesta sfîrșitul cuvîntării mele.

PHAIDROS Eu credeam că abia ai ajuns la jumătate și că acum urmează să vorbești și despre cel ce nu iubește, spunînd că se cuvine ca tocmai lui să îi cedezi și arătînd apoi toate foloasele cîte se trag de aici. Ce te face să te oprești tocmai acum, Socrate?

e SOCRATE Nu ai simțit, preafericite, că am pierdut tonul ditirambic și că am ajuns la cel al versurilor epice[42], ba și acestea înveninate? Dacă am să-ncep să-l laud pe celălalt, oare ce crezi că am să fac? Poți fi tu sigur că nimfele, în brațele cărora m-ai aruncat cu bună știință, vor voi să mă răpească iar? Iată de ce am să spun, fără prea multă vorbă, că tuturor relelor pe care le-am pus în seama îndrăgostitului, le răspund, în cel ce nu iubește, tot atîtea calități. La ce bun să mai lungim vorba? S-au spus destule despre amîndoi. Cu povestea mea se va întîmpla ceea
242 a ce merită să se întîmple. Iar eu am să trec rîul pînă să nu ajungi să mă silești mai crîncen încă.

PHAIDROS Să mai stăm, Socrate. Nu pleca mai înainte de-a trece arșița amiezii. Nu vezi? O clipă încă și soarele va încremeni deasupra capetelor noastre. Să mai rămînem, rogu-te, și să mai zăbovim asupra celor spuse, apoi, de îndată ce arșița s-o domoli, vom merge.

SOCRATE Asemeni unui zeu ești, Phaidros, cînd e vorba de discursuri; în privința aceasta, se-ntîmplă ceva cu-adevărat divin în ființa ta. Socot că dintre toate discursurile cîte s-au născut în timpul vieții b tale, cele mai multe trebuie să-ți fie puse ție în seamă, fie că le-ai făcut tu însuți, fie că, prin nu știu ce mijloace, i-ai silit pe alții să le facă. Singur, pe thebanul Simmias[43] nu-l pun aici la socoteală. Altminteri, pe toți ceilalți îi întreci cu mult. Iată, îmi pare că și acum tot tu ești pricina discursului pe care-l simt născîndu-se în mine.

PHAIDROS Sper că nu e vorba de o provocare la luptă. Însă cum vine asta, și despre ce discurs e vorba?

SOCRATE Tocmai mă pregăteam, prea bunul meu prieten, să trec rîul, cînd se ivă știutul semn daimonic;[44] întotdeauna el mă împiedică să împlinesc c ceea ce tocmai am de gînd să fac. Mi s-a părut că aud în preajmă un glas care îmi spune să nu plec mai înainte de-a ispăși ce am greșit față de zeitate. Am, ce e drept, darul de a vedea cu duhul[45] dar nu din cale-afară, ci — asemeni celor care au deprins puțină carte — atîta doar cît am cu trebuință. Acum, de pildă, văd limpede care îmi e greșeala. Adevărul, prietene, este că sufletul însuși are darul de a străvedea. La un moment dat, în timp ce îmi rosteam discursul, mi-am simțit sufletul neîmpăcat și parcă m-a cuprins rușinea la gîndul că — vorba lui Ibycos[46] — „aș cîștiga cinstirea oamenilor, păcătuind în schimb față d de zei". Însă acum mi-am înțeles greșeala.

PHAIDROS Ce vrei să spui?

SOCRATE Cumplit e, Phaidros, cumplit discursul pe care l-ai adus cu tine, și deopotrivă și cel pe care m-ai silit să îl rostesc.

PHAIDROS Cum adică?

SOCRATE Este nătîng și, într-un fel, hulește cele sfinte. Ce poate fi mai cumplit decît atît?

PHAIDROS Nimic, de e așa cum spui.

SOCRATE Cum altfel? Nu crezi că Eros este fiul Afroditei și zeu la rîndul lui?

PHAIDROS Așa e socotit.

SOCRATE Nu însă în discursul lui Lysias și nici
e în discursul tău, pe care l-ai rostit prin gura mea, vrăjind-o mai întîi. Numai că dacă Eros este zeu sau e din stirpea zeilor[47], cum ar putea să fie rău? Or, cele două discursuri de adineauri așa ceva păreau să spună. Tocmai prin asta au greșit față de Eros! Ce să mai zic, apoi de nerozia lor, ce-i drept una de soi ales! Nimic temeinic, nimic adevărat în ele, deși
243 a s-ar zice că e ceva de capul lor. Abia de pot să înșele cîțiva neajutorați și să cîștige preț în ochii lor. Iată de ce, prietene, sufletul meu se cere a fi purificat. Or, cei din alte vremuri știau cum să te mîntui cînd greșeai față de legendele prea sfinte; nu și Homer, însă Stesichoros[48] știa. Luîndu-i-se vederea, ca unuia ce-o defăimase pe Elena, el nu rămase în nedumerire, asemeni lui Homer, ci, inspirat de Muze, pricepu ce-i provocase răul, și făcu pe dată versurile acestea:

Povestea mea e doar o-nchipuire;
b *Pe strașnice corăbii nu te-ai urcat nicicînd,*
Și nici n-ai fost purtată către Troia.

Numai ce isprăvi vestita lui *Palinodie* și își recăpătă pe dată văzul. Cît despre mine, cu gîndul la pățania aceasta, voi fi mai înțelept decît cei doi și, mai înainte de a fi pedepsit pentru că l-am defăimat pe Eros, voi încerca să îi ofer palinodia mea; însă de astă dată, capul îmi va fi descoperit și nu-l voi ține ca adineauri, de rușine, sub manta.

PHAIDROS Nici că puteai, Socrate, să-mi spui alt lucru mai plăcut!

c SOCRATE Dar vezi și tu, bunul meu Phaidros, cît de nerușinate sînt discursurile acestea, al meu și cel citit de tine. Căci dacă un om cu fire aleasă și blînd la suflet, care iubește sau a iubit cîndva pe un altul aidoma înzestrat, ne-ar auzi spunînd că îndrăgostitul îl dușmănește pe iubit de moarte din pricina unor lucruri de nimic, că îl chinuie cu gelozia lui făcîndu-i numai rău, va bănui — nu crezi oare? — că cei care vorbesc astfel și-au petrecut viața printre mateloți și nu știu ce înseamnă iubirea vrednică de omul

liber. În ruptul capului el nu se va învoi să ne însoțească în defăimarea zeului Iubirii! d

PHAIDROS Pe Zeus! Poate e-așa cum spui, Socrate.

SOCRATE Și-atunci, cuprins de rușine în fața omului acesta și temător de Eros, aș vrea să îndepărtez, cu apa dulce a unui nou discurs, gustul amar al vorbelor rostite mai-nainte. Iar pe Lysias îl îndemn să scrie cît mai iute că, din aceleași motive, se cuvine să cedezi îndrăgostitului mai degrabă decît celui care nu iubește.

PHAIDROS Fii încredințat că lucrul se va petrece întocmai. Căci după ce vei fi rostit elogiul îndrăgostitului, îl voi sili negreșit pe Lysias să scrie la rîndu-i pe aceeași temă. e

SOCRATE Fiind omul care ești, nu mă îndoiesc de spusa ta.

PHAIDROS Începe, atunci, și vorba să-ți fie fără șovăire.

SOCRATE Dar unde e băiatul căruia-i vorbeam? Aș vrea să audă — înainte de-a apuca să cedeze celui care nu iubește — tot ce am să spun acum.

PHAIDROS E lîngă tine, foarte aproape chiar, mereu alături, cîtă vreme o dorești.

SOCRATE Așadar, frumosul meu băiat, spune-ți 244 a
că primul discurs era al lui Phaidros, fiul lui Pythocles din Myrrhina, iar cel pe care-l voi rosti acum, al lui Stesichoros, fiul lui Euphemos din Himera. Și iată cum se cuvine el să înceapă: „Să nu dăm crezare vorbei care spune că trebuie să cedezi celui care nu iubește mai degrabă decît îndrăgostitului, pentru că, pasă-mi-te, primul e călăuzit de rațiune, pe cînd pe celălalt, pe-ndrăgostit, îl stăpînește nebunia[49]. Lucrurile ar sta întocmai, dacă nebunia ar fi un rău și-atît. Or, adevărul e că dintre bunuri, cele mai de preț se nasc din nebunia cea dată nouă în dar de zei. Iat-o pe profeteasa de la Delfi[50] sau pe preotesele de la Dodona[51]; în sfînta lor sminteală, ele i-au ajutat pe b
greci în multe și minunate feluri, fie că era vorba de interesul cîte unuia, fie de acela al cetăților; în schimb, călăuzite de rațiune, abia de au făcut vreun lucru bun,

dacă nu chiar nimic. Ce să mai spunem de Sibylla[52] şi de ceilalţi toţi, care prin zeiescul dar de-a străvedea cu duhul i-au ajutat pe mulţi, dezvăluindu-le ce îi aşteaptă în viitor şi mînindu-i către o purtare înţeleaptă? Dar la ce bun să mai lungim vorba, spunînd lucruri care sînt limpezi pentru toţi? Iată însă un fapt care e vrednic de adus aminte: în vremuri de demult, cei care dădeau nume nu socoteau că nebunia *(manía)* e lucru de ruşine sau ocară. Altminteri, de ce
c ar fi legat ei numele acesta de cea mai mîndră dintre arte, de arta de a străvedea în viitor, spunîndu-i „arta nebuniei" *(manike)*? Ei socoteau că nebunia, cînd hărăzită-i de la zei, este ceva frumos, şi tocmai de aceea au folosit şi numele acesta. În schimb, oamenii de astăzi, neştiind ce e frumosul, au strecurat aici un *t* şi au numit arta de a vedea cu duhul — *mantike*. Tot astfel, cînd oamenii care se lasă călăuziţi de raţiune cercetează viitorul luîndu-se după zborul păsărilor şi după alte semne, ei procedează ca şi cum, cu ajutorul judecăţii, urmează să procure „opiniei" *(oiesis)* oamenilor „inteligenţă" *(nous)* şi „cunoaştere" *(historia)*: drept care s-a şi numit arta aceasta *oio-no-histike*, iar cei din zilele noastre,
d pentru a o face mai falnică, au preschimbat pe „o" scurt în „o" lung, numind-o *oionistike*, „arta de a interpreta zborul păsărilor". Şi cu cît arta de a vedea cu duhul *(mantike)* stă mai presus decît cea augurală *(oionistike)* atît prin desăvîrşire, cît şi prin veneraţia cu care e privită — la fel se întîmplă şi cu numele şi îndeletnicirea care purced de aici — tot cu atît, dacă e să-i credem pe cei din vechime, stă mai presus nebunia care ne vine de la zeu pe lîngă omeneasca chibzuinţă. Există apoi boli şi nenorociri cumplite, care, stîrnite de nu se ştie ce străvechi păcate, s-au năpustit asupra cîte unui neam; şi doar nebunia în stare să
e străvadă viitorul, ivindu-se în mintea cîtorva aleşi, a ştiut să dezlege răul prin rugi adresate zeilor şi închinăciune; ea a născocit purificări şi ritūri de iniţiere, mîntuindu-l pentru totdeauna pe cel ce se împărtăşea dintr-însa; iar pentru cel care a ştiut a se lăsa prins cu dreaptă măsură de nebunie şi delirul

ei, aflat a fost și leacul la tot ce este rău prezent. Al
treilea chip al nebuniei și-al sfintei posedări ne vine de
la Muze. Dacă se înstăpînește asupra unui suflet 245 a
gingaș și curat, el îl stîrnește și-l exaltă, și-l mînă
către cîntări și felurite poezii ; datorită chipului acesta,
nenumăratele fapte ale străbunilor capătă veșmîntul
frumuseții și luminează mintea și sufletul urmașilor.
Însă cel care, lipsit de nebunia ce vine de la Muze,
ajunge la poarta poeziei încrezător că va pătrunde
aci prin nimic alta decît meșteșugul său, este un poet
nedesăvîrșit, iar poezia lui — numai cumpătare —
pălește în fața celei hrănite de sfînta nebunie[53].

Iată care sînt minunatele isprăvi — și nu sînt b
singurele — pe care am a le înșira cînd e vorba de
nebunia venită de la zei. Drept care, numele acesta
nu trebuie să ne sperie și nici nu trebuie să ne lăsăm
descumpăniți de vreun discurs ce-ar vrea să ne ins-
pire teamă, făcîndu-ne să credem că nu pe cel cuprins
de pasiune trebuie să ni-l alegem de iubit, ci pe acela
care e stăpîn pe sine. Dacă acest discurs va voi să
iasă învingător, îi mai rămîne să aducă și dovada că
iubirea venită de la zei nu este un bine nici pentru
iubit, nici pentru cel care iubește. Cît despre noi,
să arătăm, cum dimpotrivă, acest soi de nebunie le c
este dată celor doi de către zei spre fericirea lor fără
de seamăn. Firește, demonstrația noastră nu-i va
convinge pe așa-zișii pricepuți[54], în schimb, celor
înțelepți le va părea întemeiată. Se cuvine, așadar,
ca mai întîi să ne facem o idee adevărată despre
natura sufletului, uman și divin deopotrivă, luînd
seama la înrîuririle și faptele ce îi sînt proprii. Iar
principiul dovedirii va fi acesta:

Tot ce e suflet e nemuritor. Într-adevăr, ceea ce
se mișcă de la sine[55] este nemuritor. În schimb, ceea
ce mișcă alt lucru și e mișcat de către altul, de îndată
ce mișcarea încetează încetează să existe. Numai ce
se mișcă pe sine, de vreme ce nu se lasă pe sine în
părăsire, nu încetează niciodată să fie în mișcare;
ba mai mult: el este sursă și principiu al mișcării
pentru toate cîte se mișcă. Iar principiul este tocmai d
ceva nenăscut. Într-adevăr, din principiu ia naștere

în chip necesar tot ce s-a născut, pe cînd principiul nu se naşte din nimic. Dacă principiul s-ar naşte din ceva, atunci el n-ar mai fi principiu. Deoarece însă el e nenăscut, atunci este, în chip necesar, şi nepieritor. Într-adevăr, odată nimicit, principiul nu se va mai naşte niciodată din alt lucru şi nici alt lucru nu se va mai naşte din el, de vreme ce toate lucrurile trebuie să se nască dintr-un principiu. Iată de ce tot ce se mişcă pe sine însuşi este principiu al mişcării. Iar lucrul acesta nici nu poate pieri, nici nu se poate naşte; altminteri, cerul în întregul
e lui şi tot pămîntul năruindu-se, s-ar face una, ar încremeni, şi n-ar găsi nicicînd o sursă de mişcare pentru a se naşte iar. Odată ce-am arătat că lucrul care se mişcă pe sine este nepieritor, n-avem a fi defel stînjeniţi în a spune că tocmai aceasta este natura şi raţiunea sufletului. Căci orice corp care îşi primeşte mişcarea din afară este un corp neînsufleţit; în schimb unul care o primeşte dinlăuntrul său, din sine însuşi este însufleţit, şi tocmai în aceasta rezidă natura sufletului. Iar dacă lucrurile se petrec cu-adevărat astfel, dacă cel ce se mişcă pe sine însuşi nu-i altul decît sufletul, rezultă în chip necesar că sufletul e
246 a nenăscut şi nu cunoaşte moarte.

Atît cu privire la nemurirea sa. Să vorbim acum despre felul său de-a fi. Însă pentru a o face, ne-ar trebui o iscusinţă cu adevărat zeiască, iar spusa noastră ar fi cu mult prea lungă. În schimb, nu este peste puterea omenească să spunem cum ne *apare* el şi, pentru aşa ceva, nici nu avem nevoie de prea multe cuvinte. Să încercăm atunci în chipul acesta. Sufletul ne apare asemenea unei puteri ce prinde laolaltă, din fire îngemănaţi şi înzestraţi cu aripi, atelaj înaripat şi pe vizitiul său[56]. Cînd e vorba de zei, şi caii şi vizitiii sînt cu toţii buni şi de viţă nobilă; însă în celelalte cazuri, felul lor de-a fi este
b amestecat. La noi, de pildă, există mai întîi conducătorul carului, cel care mînă caii înhămaţi la el; apoi, cît priveşte caii, unul e-un bidiviu adevărat, frumos şi de soi ales, pe cînd celălalt e rău şi de neam prost[57]. Iată de ce, în cazul nostru, să mîni carul

nu este desigur nici ușor și nici plăcut. Să încercăm acum să spunem, ținînd seama de acestea, cum s-a ajuns la denumirea de „muritor" și „nemuritor". Fiecare suflet ia în primire cîte un corp neînsuflețit și tot colindă cerul în lung și-n lat, schimbîndu-și, la răstimpuri, chipul. Cînd sufletul e desăvîrșit și c
bine înaripat, se ridică în văzduhuri și stăpînește peste lumea întreagă; însă, de îndată ce și-a pierdut aripile, el rătăcește pînă ce dă peste tăria unui lucru de care se anină; aici își face el sălaș, ia chip de ființă pămîntească ce pare că se mișcă de la sine, cînd de fapt pricina mișcării este puterea sufletească. Și prinse, trup și suflet laolaltă, îngemănarea aceasta s-a chemat „viețuitoare", luînd apoi și numele de „muritor". Cît privește cuvîntul „nemuritor", nimic nu ne dă sprijin să-l înțelegem cu ajutorul minții; fără să o vedem și fără să o pătrundem îndeajuns prin forța cugetului nostru, noi nu facem decît să ne *închipuim* divinitatea: o viețuitoare fără de moarte, avînd și trup și suflet, dar unite în eternitate. Însă d
toate acestea să le lăsăm să fie după cum e placul divinității și tot astfel să și vorbim despre ele. Iar acum să vedem care-i pricina pentru care aripile cad, desprinzîndu-se de suflet. Lucrurile par să se petreacă astfel:

Natura a înzestrat aripa cu puterea de a face ca ce e greu să se ridice către înalturi, acolo unde își are neamul zeiesc sălașul. Din toate cîte țin de trup, ea mai ales ne înrudește cu divinul. Iar divinul e
este frumos, înțelept, bun și în toate celelalte chipuri la fel de minunate. Și aripile sufletului se hrănesc tocmai cu bunurile acestea și de la ele își sporesc puterea, în timp ce răul și urîtul și toate cîte-s potrivnice celor dinainte le vlăguiesc și le aduc pieirea. Iată-l pe Zeus, marele stăpîn din ceruri, cum, mînîndu-și carul înaripat, deschide drumul, orînduind totul și purtînd tuturor de grijă. În urma lui vine armata de zei și daimoni, așezați pe unsprezece cete. Singură Hestia rămîne în sălașul cel zeiesc[58]. Ceilalți 247 a
zei, doisprezece la număr, rînduiți să conducă cetele, merg în fruntea lor, fiecare la locul ce i-a fost în-

credințat. Cîte priveliști, și ce minunate, și ce cortegii
străbat cerul cînd preafericiții zei se pornesc la drum,
împlinind fiecare fapta ce-i revine! Şi oricine voiește
și se dovedește a fi în stare se-așază întotdeauna
să le meargă în urmă; căci Pizma[59] e izgonită din
alaiul zeilor. Iar cînd se duc să se ospăteze, ei apucă
b spre locurile abrupte ce poartă drept către culmea
bolții care susține cerul. Carele zeilor, bine cumpănite
și lesne de condus, înaintează sprinten, pe cînd cele-
lalte merg anevoie, căci calul împovărat de răutate
trage în jos, aplecînd carul spre pămînt și îngreunînd
brațul vizitiului care nu a știut să îl strunească.
Aceasta este, pentru suflet, clipa caznei și a înfrun-
tării decisive. Sufletele ce-și zic nemuritoare, cînd
ajung pe culme, străpung bolta, se așază pe spinarea
c ei și, nemișcate, se lasă purtate de roata cerului,
privind toate cîte se află dincolo de ea.

Locul acesta supraceresc[60] nici un poet din lumea
noastră n-a apucat să-l cînte și nici nu-l va cînta
vreodată așa cum se cuvine. Ci iată cum arată el —
căci trebuie, mai cu seamă cînd vorbim de adevăr,
să îndrăznim să spunem adevărul. Ființei însăși —
deci ceea ce există cu adevărat, care nu are nici formă,
nici culoare, nici nu poate fi atinsă, pe care n-o poate
contempla decît cîrmaciul sufletului, intelectul, și
care reprezintă obiectul adevăratei științe — ființei,
d deci, îi este hărăzit locul acesta. De vreme ce cugetul
zeiesc se hrănește cu știință și inteligență pură — și
la fel și cugetul oricărui suflet dornic să primească
ce-i este pe potrivă — este firesc ca ajungînd, cu
timpul, să privească ființa însăși, el să resimtă bucurie
și, în această contemplare a adevărului, să-și afle
hrana și mulțumirea sa; și totul, pînă în clipa în
care roata cerului îl readuce în același punct. Iară
în vreme ce bolta se rotește o dată[61], cugetul acesta
contemplă dreptatea în sine, contemplă înțelepciunea,
e contemplă știința, nu însă pe aceea supusă devenirii,
nici pe aceea care își schimbă chipul după chipul
obiectelor pe care obișnuim să le numim reale, ci
adevărata știință, avînd ca obiect ființa cea adevă-
rată. Tot astfel, sufletul contemplă și celelalte cîte

există cu adevărat şi, după ce s-a desfătat îndeajuns, el se cufundă iar în sînul cerului şi se întoarce în sălaşul său. Ajuns aci, vizitiul trage caii în faţa ieslei, le pune dinainte ambrozie şi îi adapă cu nectar.

Iată cum arată viaţa zeilor. Să vedem acum ce 248
se întîmplă cu celelalte suflete; acela care îl urmează cel mai bine pe zeu, şi-i seamănă mai mult, împinge creştetul vizitiului în afara bolţii, se lasă prins în cereasca învîrtire, însă, caii nedîndu-i pace, abia de poate ţine ochii îndreptaţi către adevăratele realităţi. Mai e şi cîte un suflet care, caii smucind neîncetat, cînd saltă în afara bolţii, cînd se cufundă iar şi, de aceea, parte dintre lucruri îi ajung sub ochi, în timp ce altele îi scapă. Cît despre celelalte suflete, toate doresc din răsputeri să ţină urma spre înalt, însă, neputincioase fiind, ele cad şi-s prinse într-un
obştesc vîrtej, unde caii se calcă şi se îmbulzesc, b
fiecare încercînd să o apuce înaintea celuilalt. Ce zarvă, cîtă sudoare, şi ce crîncenă e lupta! Şi iată cum din vina cîrmacilor de care, mulţime de suflete se schilodesc, iar alte multe îşi află mulţime de aripe frînte[62]. Şi toate, după multă osteneală, iau drumul înapoi fără să fi avut parte de priveliştea Fiinţei şi, din această clipă, părelnicia rămîne să le fie hrană[63]. Însă de ce toată strădania aceasta pentru a cuprinde cu privirea locul unde se află cîmpia adevărului? Pentru că hrana care prieşte celei mai alese părţi a sufletului o poţi afla doar pe o pajişte de-aci; şi
pentru că firea aripii — prin care sufletul se înalţă — c
nu poate fi îndestulată decît tot de aci.

Iată, apoi, şi ce-a legiuit Adrasteia[64]. Fiece suflet însoţitor de zeu, care ajunge să privească un crîmpei din lucrurile adevărate, va fi străin de orişice durere, în tot răstimpul cît cerul dă o roată; iar de ajunge să le privească în vecie, va fi în veci nevătămat. Cînd însă, nefiind în stare să ţină urma celorlalte, sufletul nu a apucat să vadă şi năpădit, prin cine ştie ce năpastă, de viciu şi uitare, se îngreunează şi, îngreunat astfel, îşi vatămă aripele şi cade pe
pămînt, atunci o lege vrea ca el născîndu-se pentru d

întîia dată, să nu se încuibe în vreun trup de dobitoc; ci cel care a apucat să vadă cel mai mult e hotărît să meargă într-un făt ce-i hărăzit să ajungă iubitor de înțelepciune sau de frumusețe, închinător la Muze și îndrăgitor de Eros; iar sufletul ce vine în al doilea rînd, va merge în trup de rege închinător la legi sau bun războinic și priceput în a conduce; al treilea va merge să se-așeze într-un om de stat, într-un chibzuitor de bunuri sau într-un negutător; al patrulea, într-un iubitor al trudnicelor exerciții corporale, sau într-un om menit să tămăduiască trupul; al
e cincilea va avea viață de proroc sau de inițiator întru mistere; al șaselea va fi bun pentru un făurar de versuri sau pentru oricine s-ar îndeletnici cu arta imitării; al șaptelea, pentru meșteșugar sau pentru lucrătorul gliei; al optulea, pentru sofist sau pentru cel priceput să-i fie mulțimii pe plac; al nouălea, pentru tiran[65]. În toate aceste întruchipări, sufletul care duce o viață cuviincioasă are parte de o soartă mai bună și, dimpotrivă, de-i trăitor în necuviință, de una rea. Iar în locul de unde a plecat, sufletul nu se mai întoarce decît după zece mii de ani și, în tot acest răstimp, el e lipsit de aripile sale; de la
249 a această lege nu se abate decît sufletul aceluia care iubește cu credință înțelepciunea sau care se apropie de tineri însuflețit de o filosofică iubire. În cea de-a treia rotire milenară, sufletele acestea, dacă au ales de trei ori la rînd un asemenea chip de viață, își recapătă aripile și, în ultimul din cei trei mii de ani, se duc de-aici. Cît despre celelalte, viața lor dintîi odată isprăvită, ele au să facă față unei judecăți. Cînd judecata s-a împlinit, parte din ele apucă drumul spre temnițe subpămîntene unde își ispășesc pedeapsa, iar altele, eliberate, la cuvîntul judecății, de povara trupului, se îndreaptă către un loc din cer și viețuiesc acolo pe măsura vieții ce-au dus-o
b pe pămînt sub chip de om. După o mie de ani, sufletele vin cu toatele să tragă la sorți și să-și aleagă viața de a doua: și fiecare își alege viața după cum îi este voia. Acesta e momentul cînd sufletul unui om ajunge să se așeze în trup de animal, iar cel care odinioară

a cunoscut o înfățișare omenească se desface din carnea animalului și vine iar să locuiască în trupul unui om. Ci sufletul care nicicînd n-a apucat să vadă adevărul, nu va avea vreodată parte de omeneasca întruchipare. Într-adevăr, omul trebuie să se deschidă pentru ceea ce s-a numit „idee" și, plecînd c
de la mulțimea de simțiri, să ajungă la unitatea cuprinsă în actul judecării. Or, aceasta nu-i alta decît reamintirea lucrurilor pe care sufletul nostru le-a văzut cîndva, pe vremea cînd, în tovărășia unui zeu, abia de-și arunca privirea spre cele pe care noi, în viața de acum, le socotim reale; ci ochii săi erau țintiți spre înalt, către realitatea cea adevărată. De aceea, pe bună dreptate, doar gîndirii celui care îndrăgește înțelepciunea îi este dat să aibă aripi. Căci, pe cît îi e putință, ea se îndreaptă neîncetat cu ajutorul aducerii aminte către acele lucruri prin care un zeu, tocmai pentru că le are în vedere, își dovedește firea lui zeiască. Iar omul care știe să se folosească de acest soi de amintiri, dovedindu-se desăvîrșit inițiat în tainele desăvîrșite, e singurul în stare să devină cu-adevărat desăvîrșit. Însă, în timp ce el trăiește desprins de toate cîte-s poftite de omeneasca rîvnă, nestăruind decît în preajma a ceea ce-i divin, cei mulți, fără să înțeleagă că el e d
locuit de-un zeu, găsesc cu cale să îl mustre și-l judecă precum pe un smintit.

Iată deci unde ajunge discursul referitor la cea de-a patra formă a nebuniei; datorită ei, cînd privim frumusețea de aici, aducîndu-ne aminte de frumusețea cea adevărată, simțim cum ne cresc aripi și, reînaripați astfel, ardem de nerăbdare să ne ridicăm în zbor; dar nu putem, și-atunci, asemeni pasării, privirea ne rămîne ațintită în înalt, iar nepăsarea ce ne prinde față de lumea de aici dă celorlalți temei să creadă că am fost robiți smintelii. Putem deci e
spune că dintre toate formele de zeiască împătimire, aceasta se arată — fie că ești cuprins de ea cu totul, fie simplu părtaș — a fi cea mai de soi și alcătuită din tot ce e mai bun; și e limpede că tocmai împărtășirea din acest soi de nebunie face ca cel iubitor de

frumuseţi să fie numit îndrăgostit. După cum am
spus, oricare suflet omenesc a contemplat, prin chiar
natura lui, adevăratele realităţi; altminteri, el nu
ar fi venit să se aşeze într-o vieţuitoare omenească.
250 a Nu înseamnă însă că oricărui suflet îi e lesne, pornind
de la lucrurile existente aici, să-şi reamintească de
cele văzute acolo; căci parte din suflete de-abia au
apucat să îşi arunce privirea într-acolo, iar altele,
căzînd aici, au avut nefericirea, prin cine ştie ce
proastă însoţire, s-apuce drumul nedreptăţii şi să
dea uitării toate cele sfinte pe care cîndva le-au con-
templat. Iată de ce sufletele în care darul aducerii-
aminte s-a păstrat îndeajuns de viu sînt cîteva la
număr. Iar cînd le e dat să vadă ceva care aduce
cu lucrurile de pe acel tărîm, ele sînt cuprinse de
uimire şi-şi ies din sine. Însă dat fiind că le lipseşte
puterea de-a străvedea pînă la capăt, ele nu ştiu
b să spună ce poate fi lucrul pe care l-au simţit. Desigur,
spiritul dreptăţii, înţelepciunea şi toate cîte încă dau
sufletului preţ, sînt lipsite de strălucire în imaginile
lor din lumea de aici; ci îndreptîndu-se către ima-
ginile acestea cu palide mijloace omeneşti, abia de
pot cîţiva să mai contemple tot ce întrunea în sine
modelul, acum doar reflectat. Frumuseţea putea
fi văzută în toată strălucirea ei pe vremea cînd, prinşi
într-un cor preafericit, unii însoţindu-l pe Zeus, alţii
în suita altor zei, contemplau divina privelişte ce
te umplea de bucurie, simţindu-se iniţiaţi într-una
din acele taine despre care poţi cu dreptate spune
c că naşte cea mai aleasă dintre fericiri. Iar taina
aceasta o sărbătoream în toată cuprinderea fiinţei
noastre, neatinşi de vreunul din relele ce ne-aşteptau
în vremea ce avea să vină. Deplinătatea, simplitatea,
statornicia, fericirea le puteam privi în imagini care,
iniţiaţi fiind, ne apăreau într-o lumină fără pată,
pentru că noi înşine eram fără de pată şi neînsemnaţi
cu semnul mormîntului pe care, numindu-l trup[66],
îl tragem în această viaţă după noi, legaţi de el pre-
cum o scoică de carapacea ei.

Fie aceste spuse închinate aducerii-aminte; ea
este pricina multelor vorbe ce le-am rostit acum,

stîrnit de pătimașa dorință după cele care s-au petre-
cut cîndva. Iar dacă e să revenim la frumusețe,
după cum spuneam, rînduită între lucrurile acelei
lumi, ea era toată numai strălucire. Și iată de ce, d
ajunși aici, tot ea este aceea pe care, prin simțul
nostru cel mai aprig, am descoperit-o strălucind cu
neîntrecută claritate. Într-adevăr, vederea este cel
mai răzbătător dintre toate simțurile care se nasc
prin trupul nostru, și totuși înțelepciunea pură nu
poate fi supusă prin vedere. Dacă imaginile ce s-ar
desprinde din substanța ei s-ar oferi privirii cu aceeași
limpezime, cît de năpraznice ar fi iubirile pe care le-ar
stîrni ! Și-ntocmai s-ar petrece cu toate celelalte
care nu-s mai prejos de-a fi iubite. Dar iată că numai
frumuseții i-a fost sortit să se înfățișeze atît de limpede
privirii, ea singură menită pentru iubirea noastră.
Numai că acela care nu e de curînd inițiat, sau care e
s-a ticăloșit, nu este în stare să se ridice sprinten
de aici acolo, în preajma frumuseții însăși, atunci
cînd se întîmplă să contemple ceea ce poartă, în
lumea de aici, numele ei. Încît văzînd-o, el nu îi dă
cinstirea cuvenită, ci, mînat doar de plăcere, asemeni
dobitoacelor ce merg în patru labe, el se pune pe
zămislit cu trupul și, însoțindu-se cu neînfrînarea,
nu simte teamă, nici rușine de a căuta plăceri în 251 a
contra firii. Dimpotrivă, cel de curînd inițiat, care
a contemplat mulțime din lucrurile de odinioară,
cînd vede un chip care aduce cu cel zeiesc, desprins
parcă din chipul frumuseții însăși, sau un trup ase-
menea alcătuit, se simte mai întîi încercat de o în-
fiorare și ceva nedeslușit, din temerile ce-l prindeau
odinioară, vine să-l stăpînească iar. Apoi, cu privirea
ațintită către acel chip sau trup, el îi dă cinstire
asemeni unui zeu și, de nu s-ar teme să îi iasă vorba
că a fost cuprins de o strașnică sminteală, n-ar pre-
geta ca celui care i-a stîrnit iubirea să-i aducă jertfe,
precum unei imagini sfinte și unui zeu. Privindu-l,
el e cuprins cînd de fiori de gheață, cînd de o sudoare
și o fierbințeală fără seamăn. De îndată, ce prin b
mijlocirea ochilor, a primit emanația frumuseții, el
se învăpăiază, iar raza aceasta a frumuseții dă aripilor

sale o nouă viață. Căldura înmoaie locul unde aripa
stă s-apară, locul acesta care, înghiocat de-atîta
vreme în sine din pricina învîrtoșirii, nu mai putea
rodi. Hrana adusă de efluviul frumuseții umflă lăsta-
rul aripilor și-l mînă să crească din rădăcină, din
tainițele înseși ale ființei sufletești, care odinioară
era cu totul înaripată. Deci, în tot acest răstimp,
c el fierbe și tresaltă în toată ființa lui; suferința îi e
aidoma cu aceea pe care o simt copiii cînd le ies dinții:
cînd dau să crească, în jurul lor se naște o mîncărime
și o durere, și același lucru îl simte și sufletul în clipa
cînd aripile vor să iasă. Și în tot timpul cît aripile
îi cresc, el fierbe și îl doare și se simte furnicat.
Cînd, așadar, sufletul acesta își poartă ochii înspre
frumusețea tînărului, un val de pulberi nevăzute
se desprinde de aci și curge către el, de unde și
numele de „val al dorului"[67]. De îndată ce simte
atingerea lui, sufletul prinde putere și e cuprins de
căldură, durerea îl părăsește și bucuria vine să-i ia
locul. Iar cînd rămîne singur și-l prinde uscăciunea,
d gurile porilor prin care aripa încearcă să iasă se usucă
toate și, închizîndu-se, împiedică mugurul aripei
să mai crească; iară acesta, ținut laolaltă cu dorul
în tainița sufletului, se zbate ca o inimă zvîcnindă,
înțeapă rînd pe rînd fiece cale de ieșire, astfel încît,
împuns jur-împrejur, sufletul freamătă tot încins
de dureri; însă, în același timp, frumosul tînăr a
cărui imagine îi reapare, îl umple iar de bucurie.
Prins în aceste două simțiri învălmășite, sufletul e
covîrșit de nefirescul stării sale și e cuprins de furia
e de-a nu putea scăpa de ea. Înnebunit cum e, noaptea
nu poate închide ochii, iar ziua nu ar sta locului o
clipă, ci, ars de dorință, el aleargă într-acolo unde
gîndește că l-ar vedea pe stăpînul acelei frumuseți.
Odată ce l-a zărit și valul dorinței lui a găsit iar calea
pe care s-o apuce, el trece să desfacă ce mai înainte
era pecetluit; și-a regăsit suflarea, împunsăturile
și tot ce era durere au dispărut, și-acum el nu culege
decît rodul celei mai dulci plăceri. Cum s-ar putea
252 a desface de bună voie de aci, de vreme ce nimeni nu
poate sta mai presus de această întruchipare a fru-

musetii? Mamă, și frați, și prieteni au fost dați cu toții uitării; dacă, din nepăsare, își risipește averea, el nu se sinchisește cîtuși de puțin; fireștile obiceiuri și buna-cuviință cu care mai înainte se fălea, sînt privite, toate, acum, cu dispreț; și iată-l și gata să se facă sclav, să doarmă unde i se îngăduie, dar cît mai aproape de cel ce i-a stîrnit dorința. Și nu-i ajunge să-l venereze pe stăpînul frumuseții, ci în acesta, și în nimeni altul, el l-a găsit pe cel care să-l b
vindece de mult prea multa-i suferință. Starea aceasta, frumosul meu băiat, căruia cuvîntarea îi este adresată, oamenii o numesc iubire; iar cînd vei auzi ce nume îi dau zeii, tînăr fiind, nu mă îndoiesc că te va prinde rîsul. Sînt unii homerizi[68], îmi pare, care din versurile lor tainice invocă două ce-s închinate chiar Iubirii; cel de-al doilea e tare deșuchiat și, în privința metrului, nu tocmai îngrijit. Iată ce cîntă ei:

Muritorii îl numesc „Eros", Iubirea înaripată,
Nemuritorii însă, „Pteros", căci te silește să prinzi aripi.

Poți să le dai crezare acestora sau poți să nu le dai. c
Însă oricum, pricina iubirii și starea îndrăgostiților arată întocmai cum am spus.

Acum, cînd cel care a fost prins « de Eros » este unul din însoțitorii lui Zeus, atunci el poate purta neștrămutat povara zeului al cărui nume vine de la aripi. Cei care însă l-au slujit pe Ares și l-au însoțit în înconjurul dat bolții, cînd Iubirea pune stăpînire pe ei, dacă se întîmplă să aibă gîndul că iubitul i-a nedreptățit, sînt gata să ucidă și să se dea jertfă pe ei înșiși și pe iubiții lor. Și astfel, de-a lungul vieții sale, fiecare îl cinstește și îl imită pe cît îi d
e putința pe acela dintre zei la ceata căruia a fost părtaș. Atîta vreme cît nu s-a lăsat cuprins de stricăciune, aflîndu-se la viețuirea de întîi aicea pe pămînt, el își păstrează acest chip de-a fi și față de cei pe care i-a îndrăgit, și față de toți ceilalți. Așadar, fiecare după chipul său de a fi își caută iubitul în rîndul celor aleși la înfățișare și, ca și cum acesta

ar fi zeul însuşi, el îl clădeşte în inima sa ca pe-o
e icoană sfîntă şi îl împodobeşte, cu gîndul de a-l cinsti şi de a-i aduce o tainică închinare. Iar cei legaţi de Zeus, caută ca sufletul celor îndrăgiţi de ei să fie rupt din sufletul lui Zeus ; drept care, ei iau seama ca firea iubitului să fie a unui îndrăgostit de înţelepciune şi a unuia priceput să cîrmuiască şi, odată ce au dat de el şi-au prins a-l îndrăgi, ei fac totul ca acesta să ajungă cu adevărat astfel. Iar dacă pînă atunci nu au pătruns în tainele unei asemenea îndeletniciri, acum, cînd le-a fost dat să o cunoască, ei se pun să o înveţe de unde pot, dîndu-şi apoi singuri neîncetat silinţa. Şi urmînd drumul pas cu pas, ei izbîndesc, prin proprie strădanie, să afle firea zeului de care
253 a sînt legaţi, pentru că nevoia îi împinge să-şi ţină privirea îndreptată, fără abatere, spre el. Iar cînd aducerea-aminte îi poartă în preajma acestuia, ei se simt pătrunşi de zeu, şi vin să ia din firea lui şi apucături şi năzuinţi ; şi o fac, pe-atît cît stă în putinţa omului, să se împărtăşească din ce este zeiesc. Şi izbînda o pun, desigur, pe seama iubitului, pe care acum îl îndrăgesc cu şi mai multă rîvnă. Şi cînd, asemenea Bacantelor, sorb din izvorul lui Zeus, ei scaldă sufletul iubitului în unda cea sfinţită, făcîndu-l să semene, pe cît mai mult e cu putinţă, cu zeul de care sînt legaţi. Cei care au fost însoţitori
b ai Herei caută un iubit cu sufletul de prinţ şi, de-l găsesc, se poartă cu el întru totul ca cei de mai înainte. Iar cei care sînt rupţi din ceata lui Apollon, sau dintr-a altui zeu, îşi potrivesc purtarea după cea zeiască şi caută un iubit care să aibă firea croită după acest model. Şi de îndată ce au dat de el, ei înşişi imitînd pe zeu, sfătuindu-l şi pe iubit la fel şi îndrumîndu-i paşii în viaţă, îl poartă, după cum îi stă în putinţă fiecărui, către ţinuta şi apucăturile acelui zeu. Nici urmă de gelozie, nici o coborîtoare împătimire faţă de iubitul lor ; ci purtîndu-se astfel, ei se străduiesc din răsputeri să-l mîne pe iubit la o cît mai apropiată asemănare atît cu ei înşişi, cît şi cu zeul pe care, în toate privinţele, îl cinstesc.
c Iată de ce rîvna oricărui îndrăgostit adevărat şi

chipul în care ajunge să inițieze — dacă el împlinește
în felul amintit lucrul dorit cu atîta înverșunare — sînt
pline de frumuseți și fericire pentru cel care, odată
cucerit, a cunoscut prietenia datorită unui prieten
înnebunit de zeul Eros.

Dar în ce chip se lasă prins cel ce-a ajuns să fie
cucerit? La începutul povestirii noastre am văzut
că trei părți intră în alcătuirea fiecărui suflet: două
din ele au chip de cal, iar cea de-a treia întruchipează
un vizitiu. Să păstrăm pe mai departe imaginea acea- d
sta. Iar despre cai, spunem că unul este bun; nu
și celălalt. Însă nu am arătat — și se cuvine acum
s-o spunem — care anume e virtutea celui bun și
care viciul celui rău. Acela dintre ei care-i de-un
soi mai bun are statura dreaptă, trupul bine tăiat,
grumazul falnic, botul arcuit, ochi negri, iar culoarea
lui e albă;[69] e dornic de onoruri, dar totodată cumpă-
tat și rușinos; iubește părerea cea adevărată; cînd
îl mîni, biciul nu-și are rostul, pentru că ascultă
numai de îndemn și vorbă. Celălalt cal, dimpotrivă, e
e șui și greoi, clădit fără nici o noimă, cu grumazul
țeapăn, cu gîtul scurt, cu bot turtit; trupul tot e
negru, ochii alburii și injectați cu sînge; e nesățios
și îngîmfat; urechile le are împăroșate și abia de
mai aude; și doar cu lovituri de bici și imboldituri
ce îl mai poți mîna. Cînd, așadar, vizitiul zărește
chipul îndrăgit, priveliștea aceasta îi umple sufletul
de foc și el se simte străbătut de împunsăturile doru-
lui ce-l înfioară. Calul care, supus, se lasă în mîna 254 a
vizitiului, și pe care și-acum și îndeobște rușinea
îl ține în loc, se stăpînește să dea năvală asupra iubitu-
lui. Celălalt însă, fără să-i pese de imboldituri sau
de biciul vizitiului, se năpustește galopînd și, dîndu-le
amarnic de furcă tovarășului său și celui care-i mînă,
îi silește să meargă spre iubit și să-i amintească acestuia
de dulceața trupeștilor plăceri. La început, amîndoi
se împotrivesc și-s plini de indignare la gîndul că
sînt duși cu sila către ceva cumplit și fără legiuire.
Dar iată că în cele din urmă, văzînd că răul acesta b
nu cunoaște capăt, ei se lasă la rîndul lor mînați,
cedează și se învoiesc să facă ce li s-a cerut.

Şi astfel se pomenesc în preajma iubitului; ei sorb din ochi chipul acestuia prins într-un nimb scînteietor. Însă privindu-l, aducerea-aminte a vizitiului este purtată către esenţa frumuseţii, pe care el o vede iar cum, laolaltă cu înţelepciunea, stă așezată pe tronul sacru. Zărită deci cu ochiul minții, priveliştea aceasta îl sperie şi, cuprins de veneraţie,
c se trage îndărăt; totodată, el e nevoit să smucească de frîuri cu atîta putere, încît caii se lasă pe picioarele de dindărăt, unul de bunăvoie, căci nu se împotriveşte, celălalt, ce-i greu de stăpînit, cu multă silă. Amîndoi apucă să se îndepărteze, iar unul, rușinat şi înspăimîntat, moaie tot sufletul în sudoare, în timp ce celălalt, de îndată ce durerea pricinuită de frîu şi de zvîcnetul pe spate a încetat, nici nu își trage bine răsuflarea că şi prinde, plin de mînie, a-şi ocărî tovarăşul şi pe vizitiu, acuzîndu-i că, din laşitate şi nimicnicie, au dat bir cu fugiţii şi au trădat în-
d ţelegerea făcută. Şi, deşi nu se învoiesc, el vrea să îi silească să meargă iar către băiat, şi nu cedează decît atunci cînd ei îl roagă să lase lucrul pentru mai tîrziu. Iar cînd soseşte momentul hotărît, cum amîndoi se fac că nu-şi aduc aminte, el le reamintește cu de-a sila, nechează, trage şi îi sileşte iar să se apropie de iubit pentru a-l ademeni cu aceleași vorbe. Odată ajunși în preajma lui, el își pleacă capul, își resfiră coada, muşcă frîul şi fără de ruşine trage înainte. Însă pe vizitiu îl încearcă, parcă și mai aprig, aceleași
e simţiri ca mai înainte; el se lasă pe spate, ca şi cum o stavilă s-ar pune în calea lui, şi smucind cu şi mai mare forţă frîul dintre dinții calului prea semețit, îi sîngerează fălcile şi limba cîrtitoare, apoi, silindu-l să se pună doar pe picioarele de dindărăt și crupă, „îl dă pradă durerilor". Păţind acelaşi lucru în mai multe rînduri, calul cel rău e lecuit de neastîmpăr; tot numai supuşenie, de aci înainte el urmează gîndul chibzuit al celui care mînă carul şi, de cîte ori dă cu ochii de frumosul său, moare de frică. Așa se face că în cele din urmă sufletul îndrăgostitului îl urmează pe iubit plin de cuviinţă şi de teamă.

Şi astfel, ca şi cum ar fi deopotrivă unui zeu, 255 a
pe iubit îl înconjoară o grijă fără seamăn; cel care
l-a îndrăgit nu ştie a se preface, ci totul poartă acum
pecetea simţirii lui adevărate. Iar iubitul însuşi
ajunge să resimtă o firească prietenie pentru acel
care se pleacă asupra lui cu atîta grijă. Dacă mai
înainte prietenii — şi nu doar ei — i-au împuiat
capul, spunîndu-i că-i lucru de ruşine să te aţii în
preajma unuia ce te iubeşte — drept care el îl şi
respinge pe îndrăgostit — odată cu trecerea timpului,
vîrsta şi mersul firesc al lucrurilor îl fac să îngăduie
pe îndrăgostit în preajma lui. Căci n-a fost niciodată b
voia sorţii ca omul rău să-l aibă de prieten pe cel
rău, iar omul bun să nu afle prietenia celui bun.
Şi odată ce l-a îngăduit în lumea sa, primind să îl
asculte şi să îl vadă în preajmă-i, bunăvoinţa în-
drăgostitului, simţită acum şi cunoscută de aproape,
îl umple de uimire pe iubit; el îşi dă seama că toţi
ceilalţi luaţi laolaltă, tovarăşi şi părinţi, îi oferă o
prietenie care nu înseamnă mai nimic pe lîngă aceea
a prietenului posedat de zeu. Cînd îndrăgostitul se
poartă astfel vreme îndelungată, avîndu-l pe iubit
în preajmă-i şi făcîndu-l să-i simtă atingerea, fie că
lucrul acesta se întîmplă în gimnazii sau în cercuri
de prieteni, atunci izvorul acelui val de care pome- c
neam, şi căruia Zeus, îndrăgind pe Ganymedes, i-a
zis „val purtător de dor", se revarsă cu preaplinul
său înspre iubit, pătrunde în el şi, după ce s-a stre-
curat în toată fiinţa lui, curge în afară. Asemeni
unui şuvoi de aer sau unui sunet pe care un corp
lucios sau tare îl face să revină la locul din care el
s-a fost pornit, tot astfel valul frumuseţii, luînd
drumul ochilor, se întoarce către fiinţa în care fru-
mosul s-a întrupat. Şi cînd pe drumul acesta, ce
duce în chip firesc spre suflet, valul ajunge aci şi
scaldă sufletul în întregime, căile prin care aripa
iese la lumină prind viaţă, aripa este împinsă să se d
nască şi sufletul iubitului e tot numai iubire!

Deci iată-l iubind, dar fără să ştie ce anume.
Nu ştie nici ce s-a întîmplat cu el şi nici nu găseşte
vorbe ca să poată spune. Asemeni unui om care a

luat de la altul o boală de ochi, el nu știe să spună cine i-a pricinuit-o. Şi nu-și dă seama că în iubitul său se vede, ca într-o oglindă, pe el însuși. Şi cînd acesta e de față, întocmai ca și el, cunoaște un sfîrșit al chinurilor sale ; iar în lipsa lui, pe cît de mult este dorit, tot pe atît, la rîndul lui, dorește : dragostei din celălalt îi răspunde în el o dragoste-pereche[70].
e Dar de numit, el nu o numește astfel, ci o socotește a fi prietenie. Asemeni îndrăgostitului, el dorește, deși nu tot atît de aprig, să-l vadă pe celălalt, să îl atingă, să-l sărute, să împartă același pat cu el ; și, cum e și firesc, după un timp, toate acestea nu întîrzie să le și facă. Iar cînd cei doi împart același pat, calul cel răzvrătit al îndrăgostitului are, vezi bine, ce-i spune vizitiului ; el cere, în schimbul multe-
256 a lor necazuri pătimite, o fărîmă de plăcere ! Calul iubitului nu are în schimb nimic de spus ; plin numai de dorință și neștiutor asupra pricinei ce-o naște, el îl cuprinde pe îndrăgostit în brațe și îl sărută în credința că mîngîie o ființă ce nu-i vrea decît binele. Și ori de cîte ori cunosc apropierea aceasta, iubitul, în ce-l privește, ar fi gata să nu se împotrivească și să se dăruie celui ce îl iubește, dacă acesta se întîmplă să i-o ceară. Dar calul celălalt, plin de sfială, și mînat de chibzuință, unindu-se cu vizitiul, stă împotriva acestei fapte.

Dacă biruitor iese ce e mai bun în cuget, ducîndu-i pe cei doi la o existență bine rînduită și la iubirea
b de înțelepciune, viața lor de aci se scurge fericită și-i numai înțelegere ; stăpîni pe ei înșiși și plini de cumpătare, ei au zăvorît partea de unde izvora necurățenia din suflet, slobozind-o pe aceea din care naște virtutea lui. Iar cînd se săvîrșesc din viață, purtați de aripi și liberați de povara pămîntească, iată-i ieșind biruitori în prima dintre cele trei înfruntări cu adevărat olimpice ; și nici omenească înțelepciune, nici nebunia trimisă de la zei nu pot să îi aducă omului alt bine mai de seamă. Dacă dimpotrivă, viața ce o vor duce va fi nu prea aleasă,
c mînată de dorul de onoruri și nu de setea înțelepciunii, atunci se poate întîmpla ca prinși odată de beție,

sau în cine știe ce altă clipă de sleire a treziei, sufletele lor rămase fără apărare să fie covîrșite de caii cu nărav ce trag deopotrivă către același țel; ei aleg astfel ceea ce în mintea celor mulți apare ca supremă fericire și săvîrșesc ce e de săvîrșit. Odată lucrul împlinit, ei gustă din aflata fericire de mai multe ori, nu însă mult prea des, de vreme ce nu întregul cuget consimte la această faptă. Cei doi își sînt, fără îndoială, la rîndul lor prieteni; dar mai puțin decît ceilalți. Viața lor se scurge laolaltă, fie că iubirea îi ține astfel, fie că ea s-a terminat. Ei socotesc că d
și-au dat și au primit unul de la altul cele mai înalte probe de credință, pe care ar fi nedrept să le dezmintă, lăsînd să le ia locul dușmănia. Iar dacă sfîrșitul vieții îi prinde fără de aripi, ei ies totuși din trup năzuitori de a le avea. Astfel încît răsplata ce o primesc pentru delirul îndrăgostirii lor nu e defel neînsemnată; căci legea se împotrivește ca acei care au apucat deja drumul pe sub bolta cerului să coboare în neguri și să înceapă aci, pe sub pămînt, colindul. Dimpotrivă, este hotărît ca viața să le fie luminoasă, să fie fericiți călătorind alături și, pentru dragostea ce-și poartă, să prindă deopotrivă, la vremea cuvenită, aripi[71]. e

Acestea sînt, copile, și-atît de mari și de divine, darurile pe care prietenia îndrăgostitului va ști să ți le aducă. În schimb, prieteșugul ce leagă de un om fără iubire, amestecat cum e cu înțelepciune doar de muritori, drămuind cu omenească chibzuială totul și zămislind în sufletul prieten o meschinărie ce-i lăudată de norod ca fiind virtute — nu-i va aduce acestui suflet de iubit decît pedeapsa ca, vreme de nouă mii de ani să bîntuie, părăsit de judecata minții, 257 a
jur-împrejurul tărîmului de-aci și pe sub coaja lui.

Iată, iubite Eros, pe cît mi-a stat în puteri, palinodia cea mai frumoasă și cea mai aleasă ce ți-a fost ție închinată și dăruită ca ofrandă. „Totul, în ea, dar mai cu seamă limba"[72] a fost silită, din pricina lui Phaidros, să capete un ton poetic. Ci iartă, deci, vorbirea cea dintîi, primește-o pe aceasta cu inima deschisă, fii blînd cu noi și ne-mplinește placul. Iar arta aceasta a iubirii, de tine dăruită, nici nu mi-o

lua, mîniat pe mine, înapoi, nici n-o lăsa știrbită;
b ci, dimpotrivă, mai mult decît am parte acum, dă-
ruiește-mi trecere pe lîngă tinerii frumoși. Și dacă
adineaori, eu și Phaidros, am fost, în cuvîntul nostru,
poate prea cruzi cu tine, află că Lysias, părintele
acestei cuvîntări, poartă toată vina; fă-l pe el să
nu mai țină astfel de discursuri și întoarnă-l, după
pilda lui Polemarchos[73], fratele său, spre filosofie.
În felul acesta cel îndrăgit de către el, aci de față,
nu va mai sta, precum acuma, șovăitor în fața a două
drumuri, ci limpezit în sinea sa, iubirii închinător,
își va petrece viața alcătuind discursuri inspirate
de filosofie.

PHAIDROS Mă alătur și eu rugii tale, Socrate;
de e spre binele nostru, fie ca ea să se împlinească.
c Cît privește discursul tău, de la o vreme nu mă mai
satur ascultîndu-l, într-atît e mai frumos alcătuit
decît cel de dinainte. Mă tem că Lysias mi-ar apărea
sărman, dacă i-ar trece prin minte să înfrunte cu
un alt discurs discursul tău. Dealtfel, minunat prie-
ten, mai adineaori parcă, unul dintre cei ce văd de
trebile cetății îl învinuia pe Lysias, ocărîndu-l în
fel și chip tocmai din pricina aceasta; și spunîndu-i
tot ce-i venea la gură, l-a numit „făcător de discursuri".
Dar poate că de astă dată, temîndu-se să nu-și piardă
reputația, el se va ține să nu scrie.

SOCRATE Gîndul tău, tinere Phaidros, este de tot
hazul! Îl judeci cu totul greșit pe prietenul tău,
dacă îți închipui că se poate pierde pînă într-atît cu
d firea. Însă crezi oare într-adevăr că omul care-l
ocăra în felul acesta era și sincer spunînd toate cîte
le spunea?

PHAIDROS Așa părea, Socrate. Și-apoi, tu însuți
știi prea bine că mai marii cetăților și cei mai respectați
dintre toți se feresc să compună discursuri sau să lase
în urma lor scrieri alcătuite de ei înșiși; și toate
acestea pentru că se tem de judecata viitorimii și
de gîndul că vor fi numiți „sofiști".

SOCRATE Dar nu știi, Phaidros, că drumețul,
cînd n-are cale dreaptă, spune că „ocolul e dulce"?
e Și, pentru că veni vorba de ocol, tu pierzi din vedere

că mai marii cetăților doresc de fapt nespus să compună discursuri și să lase în urma lor scrieri alcătuite de ei înșiși; ba chiar, cînd se întîmplă să scrie cîte o cuvîntare, ei dovedesc o asemenea slăbiciune pentru cei care îi laudă, încît, de fiecare dată, pomenesc în fruntea cuvîntării numele admiratorilor.

PHAIDROS Ce vrei să spui cu asta? Nu prea te înțeleg.

SOCRATE Nu înțelegi că la începutul scrierii 258 a
unui om politic se pomenește în primul rînd numele celui care s-a învrednicit să o laude?

PHAIDROS Cum asta?

SOCRATE Se spune cam așa: „După încuviințarea Sfatului" sau „a Poporului" sau a amîndurora. Și: „La propunerea cutăruia..."; drept care autorul începe să vorbească despre propria-i persoană, dîndu-și multă importanță și ridicîndu-se în slăvi; pentru ca apoi, acestea odată spuse, făcîndu-le admiratorilor dovada propriei sale înțelepciuni, el alcătuiește o cuvîntare care uneori se întîmplă să nu fie tocmai scurtă. Iar un astfel de lucru îți pare a fi altceva decît un discurs scris?

PHAIDROS Ba defel. b

SOCRATE Deci dacă propunerea rămîne în picioare, autorul nostru părăsește teatrul plin de bucurie; dacă, dimpotrivă, propunerea este respinsă și el nu are parte de alcătuirea unei cuvîntări, fiind lipsit de cinstea de a ajunge autor, atunci sufletul i se umple de mîhnire, și nu doar lui, ci și prietenilor săi.

PHAIDROS E întocmai precum spui.

SOCRATE E limpede atunci că față de această îndeletnicire ei nu resimt dispreț, ci, dimpotrivă, nu fac decît să o admire.

PHAIDROS Fără îndoială.

SOCRATE Și oare ce crezi? Cînd un orator sau
rege, dăruit cu puterea lui Licurg, lui Solon sau c
Darius, izbutește să capete într-o cetate faima nemuririi ca alcătuitor de cuvîntări, oare nu socotește că, în viață fiind, el este deopotrivă zeilor? Iar cei

care vin în urma lui, citindu-i scrierile, nu cred despre el întocmai acest lucru?

PHAIDROS Negreşit.

SOCRATE Crezi, aşadar, că un om de felul acesta, oricine ar fi şi oricît de răuvoitor faţă de Lysias, s-ar pune să îl batjocorească în fel şi chip pentru că îndeletnicirea lui e scrisul?

PHAIDROS Din tot ce spui, cu greu se poate crede aşa ceva. Căci în felul acesta, el şi-ar batjocori, pare-se, şi propria lui slăbiciune.

SOCRATE Atunci este un lucru limpede pentru
d oricine că în sine faptul de a scrie cuvîntări nu este deloc ruşinos.

PHAIDROS Şi de ce ar fi?

SOCRATE Ruşinos, după părerea mea, este să nu vorbeşti şi să nu scrii bine, ci, dimpotrivă, urît şi rău.

PHAIDROS Fireşte.

SOCRATE Care este deci firea scrisului frumos sau, dimpotrivă, a celui rău? Oare avem nevoie, Phaidros, să cercetăm cu de-amănuntul în privinţa aceasta pe Lysias sau pe vreun altul care a scris sau care vreodată se va apuca să scrie? Şi aceasta fie că e vorba de scrieri privind cetatea sau chestiunile private, fie slujindu-se de versuri, ca poeţii, sau dimpotrivă, asemeni celor care scriu în proză, lăsîndu-le deoparte.

e PHAIDROS Mă întrebi dacă avem nevoie? Dar ce rost ar mai avea viaţa dacă ea n-ar fi închinată unor asemenea plăceri? Ele nu sînt dintre acelea care au nevoie mai întîi de o suferinţă, suferinţă fără de care plăcerea nici n-ar apărea. Or, aşa se întîmplă cu mai toate plăcerile pe care le naşte corpul şi care tocmai de aceea sînt numite, pe bună dreptate, „plăceri de sclav".

SOCRATE În orice caz, după cum se pare, nu răgazul ne lipseşte. Şi totodată am impresia că greierii care cîntă deasupra capetelor noastre şi îşi răspund unul altuia, aşa cum numai arşiţa îi mînă
259 a să o facă, şi-au aţintit privirea înspre noi. Dacă ei ne-ar vedea, în plină amiază, nu stînd de vorbă,

ci ațipind la rîndul nostru asemeni oamenilor de rînd și lăsîndu-ne, cu mintea lenevită, vrăjiți de cîntul lor — ei și-ar rîde pe bună dreptate de noi, socotind că niscaiva sclavi au poposit aici să tragă un pui de somn, precum oile ce își petrec amiaza dormind lîngă fîntînă. Dacă, în schimb, ne văd că stăm de vorbă și, nesimțitori la vraja lor, îi ocolim precum corăbierii pe sirene, atunci, plini de admirație, poate ne vor acorda darul pe care l-au primit de la b
zei spre a-l trece oamenilor.

PHAIDROS Ce dar au primit însă? N-am auzit, pare-mi-se, nicicînd vorbindu-se de el.

SOCRATE Nu prea e pe potriva unui iubitor al Muzelor să nu fi auzit de asemenea lucruri. Se spune[74] că a fost o vreme pe cînd greierii erau oameni, oameni de felul celor care existau înainte de a fi apărut Muzele. Ci născîndu-se Muzele și, odată cu ele, cîntecul, unii dintre oamenii de atunci s-au lăsat prinși pînă într-atîta de patima cîntării, încît, nemaioprindu-se o clipă, ei au uitat să mai mănînce și să bea, și se stin- c
seră fără măcar să fi băgat de seamă. Dintre aceștia se născu apoi neamul greierilor. De la Muze ei au primit drept dar să nu simtă nevoie de vreo hrană, ci, abia născuți, fără să mănînce și să bea, să se pună de îndată pe cîntat pînă în ceasul de pe urmă al vieții. Apoi, mergînd la Muze, să le dea de veste cine dintre cei de pe pămînt le-aduce lor cinstire și cărei Muze anume. Astfel, Terpsihorei, ei îi dau de veste despre cei care au cinstit-o în dansurile lor, făcînd-o să-i îndrăgească pe aceștia; muzei Erato, d
ei îi vorbesc despre cei care au cinstit-o în imnuri de iubire. Și la fel se petrece și cu celelalte Muze, după felul în care își află cinstirea fiecare. Caliopei, care-i mai vîrstnică între Muze, și Uraniei, care vine îndată după ea, greierii le dau de veste despre cei care-și petrec viața ca iubitori de înțelepciune, aducînd cinstire artei care e proprie acestora. Căci, dintre Muze, ele mai cu seamă, îndeletnicindu-se cu toate cîte privesc cerul precum și pe zei și oameni, au glasul cel mai pur din toate. Iată deci nu puține motive

care ne îndeamnă să vorbim în loc să ațipim în ceas de amiază.

PHAIDROS Atunci să vorbim!

e SOCRATE Așadar, ne-am propus adineaori să cercetăm cum trebuie să fie un discurs reușit, fie că e scris sau vorbit, și cum arată el cînd nu e reușit; acesta e lucrul pe care avem să-l cercetăm.

PHAIDROS Întocmai.

SOCRATE Pentru cele care urmează să fie spuse îngrijit și frumos, oare nu trebuie ca spiritul vorbitorului să aibă cunoașterea adevărului despre cele pe care le are de spus?

PHAIDROS În privința aceasta, iată ce am auzit
260 a eu, iubite Socrate: că viitorul orator nu are nevoie să fi deprins ceea ce este cu adevărat drept, ci mai degrabă opiniile mulțimii care hotărăște; și nici cele care sînt în realitate adevărate sau frumoase, ci cele care sînt doar socotite astfel. Din cunoașterea acestora de pe urmă se obține darul convingerii, și nu din aceea a adevărului.

SOCRATE Iată „o vorbă ce nu trebuie lăsată deoparte"[75] și nu trebuie, pentru că este spusă de înțelepți; se cuvine deci să vedem dacă ei nu au cumva dreptate, și de aceea să nu trecem cu vederea peste ce ai spus tu acum.

PHAIDROS Foarte bine, Socrate.

SOCRATE Atunci să cercetăm lucrul acesta cam în felul următor.

PHAIDROS Cum?

b SOCRATE Dacă aș vrea să te conving să cumperi un cal pentru a merge să înfrunți dușmanul, însă nici unul dintre noi nu are habar de ce anume este un cal. În schimb, eu știu despre tine cu precizie un lucru: știu că Phaidros socotește că, printre animalele domestice, calul are cele mai lungi urechi...

PHAIDROS Dar, Socrate, ar fi un lucru de rîs!

SOCRATE Așteaptă o clipă. Pînă una alta, aș ține cu tot dinadinsul să te conving; și, alcătuind un discurs, prin care aș ridica în slăvi măgarul — măgar pe care eu l-aș numi cal —, aș spune că acesta e un animal neprețuit atît pentru treburile gospodăriei cît

și la vreme de război; că el poate fi folosit atît la lupta călare cît și la cărăușie; și la o mulțime de alte lucruri ... c

PHAIDROS Dar asta chiar că ar fi de rîsul întregii lumi!

SOCRATE Nu e mai bine să fii un prieten care se face de rîs decît un dușman priceput?

PHAIDROS Ba bine că nu!

SOCRATE Așadar, cînd oratorul, neștiind ce este bine și ce anume rău, și dînd peste o cetate la fel de neștiutoare, își pune în minte s-o convingă, dar nu lăudînd „umbra măgarului"[76] cum că ar fi a unui cal, ci lăudînd răul ca fiind binele; cînd, după ce a studiat opiniile mulțimii, el o va convinge să facă răul în loc de bine — ce crezi? din ce a semănat, ce fel de recoltă va culege după aceea arta oratoriei? d

PHAIDROS Una nu prea bună.

SOCRATE Însă, prea alesul meu prieten, poate că am certat arta cuvîntărilor cu o grosolănie pe care nu o merita. Ea ne-ar putea de bună seamă spune: „Ce tot bateți cîmpii, năzdrăvanilor? Eu una nu silesc pe cine n-are habar de adevăr să învețe a vorbi. Dar dacă sfatul pe care îl dau eu are vreun preț, atunci adevărul se cere însușit laolaltă cu deprinderea meșteșugului meu. Iată ce declar eu sus și tare: că fără mine, cel care are cunoașterea lucrurilor adevărate nu va fi cu nimic mai priceput în arta de a convinge".

PHAIDROS Și nu va avea ea dreptate să vorbească astfel? e

SOCRATE Ba da, în cazul în care argumentele aduse în favoarea ei vor dovedi că e o artă. Căci mi se pare că aud și alte argumente care vin să depună mărturie cum că ea minte și că nu-i defel o artă, ci o îndeletnicire de rînd. „O artă autentică a vorbirii, spune laconianul, care să fie străină de adevăr, nu există și nici nu se va putea naște vreodată".

PHAIDROS Ne trebuie și argumentele acestea, Socrate. Lasă-le deci și pe ele să ni se înfățișeze. Pune-le întrebări, să vedem ce zic și cum zic. 261 a

SOCRATE Apropiaţi-vă, deci, prea cinstite făpturi, şi convingeţi-l pe Phaidros, cel ce a născut copii frumoşi, că, dacă nu s-a îndeletnicit cum trebuie cu filosofia, el nici nu va putea vreodată, şi în nici o privinţă, să vorbească cum trebuie. Numai să vrea Phaidros acum să vă răspundă.

PHAIDROS Întrebaţi!

SOCRATE Aşadar, nu este oare adevărat că arta oratoriei în întregul ei e o „psychagogie", o artă a călăuzirii sufletelor cu ajutorul cuvîntărilor? Şi aceasta nu numai în tribunale şi în toate celelalte adunări obşteşti, ci şi în întrunirile private, ea rămînînd aceeaşi, fie că e vorba de lucruri mari sau mici. Şi
b nu este oare adevărat că, într-o dreaptă cumpănire, preţul ei nu creşte cu nimic cînd, de la chestiuni mărețe, ea trece la altele, neînsemnate? Cum ai auzit tu vorbindu-se despre aceasta?

PHAIDROS Pe Zeus, cîtuşi de puţin într-un asemenea chip. Dimpotrivă, zice-se că mai cu seamă în procese se vorbeşte şi se scrie după regulile unei arte, deşi acelaşi lucru se poate spune şi despre adunările poporului. Altminteri însă, n-am auzit că această artă ar fi folosită şi altunde.

SOCRATE Oare să nu-ţi fie cunoscute decît „Artele vorbirii" pe care Nestor şi Odiseu le-au compus, în clipe de răgaz, în faţa Troiei? Şi în schimb, despre tratatul lui Palamedes să nu fi auzit nimic?[77]

c PHAIDROS Pe Zeus, nici măcar despre cele ale lui Nestor n-am auzit, dacă nu cumva faci din Gorgias[78] un fel de Nestor, sau din Trasymachos[79] sau Theodoros[80] vreun Odiseu.

SOCRATE Se prea poate. Dar să-i lăsăm pe aceştia în pace. În schimb, spune-mi tu: în tribunale, ce fac părţile adverse? Nu se contrazic? Sau ce putem spune că fac?

PHAIDROS Întocmai asta.

SOCRATE Despre ce e drept şi nedrept?

PHAIDROS Da.

SOCRATE Iar cel care împlineşte acest lucru după regulile unei arte va face oare ca acelaşi lucru să

le apară aceloraşi oameni cînd drept, cînd nedrept, după cum îi e voia? d

PHAIDROS Desigur.

SOCRATE Şi în discursurile despre popor, el va face ca aceleaşi lucruri să îi apară cetăţii cînd bune, cînd, dimpotrivă, rele?

PHAIDROS Întocmai.

SOCRATE Dar Palamedes Eleatul? Oare nu ştim că arta cu care el vorbea era într-atît de mare încît aceleaşi lucruri le apăreau ascultătorilor asemănătoare şi neasemănătoare deopotrivă, cînd unice şi cînd multiple, cînd nemişcătoare cînd mişcîndu-se?

PHAIDROS Aşa e.

SOCRATE Prin urmare, arta contrazicerii poate fi întîlnită nu numai în tribunale sau în cuvîntările către popor, ci, după cum se pare, toate cîte au de-a e face cu cuvîntul se împărtăşesc dintr-o artă unică (în caz că despre o artă este vorba); datorită acestei arte, în toate cazurile posibile şi prin toate mijloacele posibile, vei fi în stare să faci ca orice lucru să semene cu oricare altul; sau cînd cineva, făcînd asemănări fără temei, ascunde totodată înşelătoria, poţi scoate la lumină felul în care el a procedat.

PHAIDROS De fapt tu ce crezi vorbind astfel?

SOCRATE Cred că cercetînd în felul acesta totul o să-ţi apară limpede; spune-mi, înşelătoria se naşte mai degrabă prin lucrurile care se deosebesc mult sau prin cele care sînt puţin deosebite? 262 a

PHAIDROS Prin cele care sînt puţin deosebite.

SOCRATE E limpede: dacă apuci într-o direcţie opusă cu paşi mărunţi, lucrul se va observa mai puţin decît atunci cînd o faci cu paşi mari.

PHAIDROS Fără doar şi poate.

SOCRATE Dacă îţi propui deci să-l înşeli pe altul fără să te înşeli însă şi pe tine, atunci este nevoie să cunoşti întocmai asemănarea şi neasemănarea existente în lucruri.

PHAIDROS Nu încape îndoială.

SOCRATE Se va putea atunci, necunoscînd adevărul despre fiecare lucru, să recunoşti asemănarea,

fie ea mică sau mare, a lucrului pe care nu-l cunoști cu celelalte lucruri ?

b PHAIDROS N-ai cum.

SOCRATE Așadar, cînd gîndești lucrurile așa cum nu sînt ele în realitate și astfel te înșeli, e limpede că eroarea aceasta s-a strecurat în noi datorită anumitor asemănări.

PHAIDROS Desigur, așa se întîmplă.

SOCRATE Este oare atunci cu putință să fii înzestrat cu arta de a obține pe nesimțite trecerea către altceva cu ajutorul asemănărilor, conducînd de fiecare dată de la un lucru adevărat la opusul său, tu însuți scăpînd din această cursă — dacă nu ai cunoașterea a ce anume este fiecare dintre lucrurile existente ?

PHAIDROS Cîtuși de puțin !

c SOCRATE Așadar, prietene, arta cuvîntărilor pe care ne-o va procura cel care nu cunoaște adevărul și care n-a făcut decît să vîneze opinii va fi, se pare, o artă demnă doar de rîs, o artă văduvită de regulile artei.

PHAIDROS Mă tem că da.

SOCRATE Vrei, atunci, ca în discursul lui Lysias pe care-l ai la tine și în acelea pe care noi le-am rostit, să căutăm o situație din cele pe care le-am declarat fie străine de artă, fie pe potriva ei ?

PHAIDROS Nici că mi-aș dori altceva, de vreme ce pînă acum am vorbit doar în principiu, fără să dăm exemple potrivite.

SOCRATE Faptul că s-au rostit două cuvîntări este pentru noi un adevărat noroc ; avem astfel un exem-
d plu pentru felul în care cel ce cunoaște adevărul poate, jucîndu-se cu vorbele, să-și mîne ascultătorii încotro îi e voia. În ce mă privește, Phaidros, de mi se întîmplă să fac și eu așa ceva, de vină nu sînt decît divinitățile locului acestuia. Se poate însă ca și slujitorii Muzelor, greierii care ne cîntă la ureche, să ne fi trimis darul amintit. Căci, altminteri, eu unul sînt de-a dreptul străin de arta cuvîntării !

PHAIDROS Să zicem că e așa cum spui ; dar lămurește-mi rogu-te, afirmația pe care o faci.

SOCRATE Foarte bine ! Citește-mi începutul cuvîntării lui Lysias.

PHAIDROS ,,Ai aflat cum stau lucrurile cu mine e
şi ai auzit de asemenea ce gîndesc despre avantajele pe care le putem obţine de aici. Faptul că nu sînt îndrăgostit de tine cred că nu poate constitui un motiv pentru ca ceea ce-ţi cer să sufere un refuz. Căci cei despre care îţi vorbeam, ajung să regrete ..."

SOCRATE Oprește-te! Datoria noastră acum este să spunem în ce privință Lysias greșește și se abate de la regulile artei. Nu-i așa?

PHAIDROS Ba da. 263 a

SOCRATE Nu e însă limpede pentru oricine că în situaţiile de felul acesta, asupra unor lucruri cădem de acord, pe cînd asupra altora nu ne înţelegem?

PHAIDROS Cred că înţeleg ce spui; încearcă totuşi să fii şi mai limpede.

SOCRATE Cînd rostim cuvîntul ,,fier" sau ,,argint" oare nu ne gîndim cu toţii la același lucru?

PHAIDROS Desigur.

SOCRATE Dar cînd spunem ,,drept" sau ,,bun"? Nu-l duce gîndul pe fiecare în altă parte? Și oare nu sîntem noi în dezacord unii cu alţii, ba chiar și cu noi înșine?

PHAIDROS Ba bine că nu.

SOCRATE Deci în unele cazuri cădem de acord, b
iar în altele nu?

PHAIDROS Așa e.

SOCRATE Așadar, în care din aceste două cazuri ne înşelăm mai lesne, iar retorica în care dintre ele are mai multă putere?

PHAIDROS E limpede că în cazul în care minţile noastre rătăcesc care încotro.

SOCRATE Drept care, cel ce urmează să se îndeletnicească cu retorica trebuie în primul rînd să deosebească metodic aceste cazuri și să reţină care este caracteristica fiecărei categorii în parte: a aceleia în care opinia mulţimii rătăceşte în chip necesar, și cealaltă, în care nu se întîmplă astfel.

PHAIDROS Frumos lucru obţine, Socrate, cel care c
ajunge să priceapă aceasta!

SOCRATE Apoi, sînt de părere că pentru fiecare problemă de care se ocupă, lui nu trebuie să-i scape

nimic, ci, dimpotrivă, să vadă cu precizie căreia dintre cele două categorii îi aparţine lucrul despre care urmează să vorbească.

PHAIDROS Bineînţeles.

SOCRATE Dar despre iubire ce vom spune? Vom spune că face parte dintre lucrurile asupra cărora nu cădem de acord, sau dimpotrivă?

PHAIDROS Fireşte că dintre cele asupra cărora nu cădem de acord. Altminteri crezi că ai fi putut spune despre ea toate cîte le-ai spus, că ea este vătămătoare pentru iubit şi pentru cel care iubeşte, apoi că, dimpotrivă, este cel mai de seamă dintre bunuri?

d SOCRATE Minunat vorbeşti! Dar mai spune-mi ceva — căci, inspirat de zeu cum mă aflam, nu pot să-mi mai aduc aminte: am dat oare, la începutul cuvîntării mele, o definiţie a iubirii?

PHAIDROS Pe Zeus, şi cu ce precizie de necrezut!

SOCRATE O, Cerule! Atunci, după spusa ta, nimfele, fiicele lui Acheloos, şi Pan, fiul lui Hermes, sînt mai presus cu mult în arta cuvîntării decît Lysias, fiul lui Cephalos. Sau poate bat cîmpii? Nu cumva Lysias, începîndu-şi discursul lui despre iubire, ne-a silit s-o acceptăm ca pe o realitate de un fel anume,
e după cum i-a fost lui voia? Şi poate că tocmai în raport cu acest înţeles a rînduit el totul, mergînd apoi astfel pînă la capătul discursului? N-ai vrea să îmi mai citeşti încă o dată începutul discursului său?

PHAIDROS Dacă tu crezi ... Însă nu văd să găseşti aici ceea ce cauţi tu.

SOCRATE Citeşte, ca să pot auzi întocmai ce spune Lysias.

PHAIDROS „Ai aflat cum stau lucrurile cu mine şi ai auzit de asemenea ce gîndesc despre avantajele pe care le putem obţine de aici. Faptul că nu sînt îndrăgostit de tine cred că nu poate constitui un motiv
264 a pentru ca ceea ce-ţi cer să sufere un refuz. Căci cei despre care îţi vorbeam, odată ce dorinţa li se va fi potolit, ajung să regrete lucrurile bune ..."

SOCRATE Nu ţi se pare că cel care vorbeşte astfel este tare departe de ceea ce căutăm noi? El nu începe cu începutul, ci mai degrabă cu sfîrşitul, încercînd

parcă să străbată tot discursul înotînd de-a-ndoaselea, de la coadă către cap. Căci el începe cu vorbele pe care îndrăgostitul le spune iubitului său cînd deja totul între ei a luat sfîrşit ! Sau poate mă înşel, iubite Phaidros ?[81]

PHAIDROS Într-adevăr, Socrate, despre sfîrşit vorbeşte el aici. b

SOCRATE Ce să spunem atunci despre ce se petrece în rest ? Nu ţi se pare că părţile discursului sînt puse alandala ? Sau poate ţi se pare că ceea ce e spus cu gîndul de a veni în al doilea rînd este pus în chip necesar acolo — şi nu oricare altul dintre lucrurile rostite în discurs ? Mie unuia, care nu mă pricep defel la toate astea, mi s-a părut că autorul, nu lipsit de îndrăzneală, s-a pus să scrie tot ce-i venea în minte. Sau poate îţi este ţie cunoscută vreo regulă de alcătuire a discursului potrivit căreia el a orînduit părţile acestuia, făcîndu-le să urmeze în anume chip una după alta ?

PHAIDROS Eşti prea generos dacă socoteşti că sînt în stare să pătrund pînă la capăt toate cîte le-a avut în gînd Lysias. c

SOCRATE Cred însă că vei recunoaşte măcar atîta lucru ; că orice discurs se cuvine să fie alcătuit asemeni unei fiinţe vii : să aibă un trup care să fie doar al ei, astfel încît să nu-i lipsească nici capul, nici picioarele ; să aibă deci o parte de mijlocie şi extremităţile, menite să se potrivească unele cu altele şi toate cu întregul.

PHAIDROS Cum n-aş recunoaşte ?

SOCRATE Caută atunci şi vezi dacă în discursul prietenului tău lucrurile se petrec aidoma sau nu. Şi ai să descoperi singur că el nu se deosebeşte cu nimic de inscripţia care, după cum se zice, a fost făcută pentru mormîntul lui Midas Frigianul.

PHAIDROS Care inscripţie ? Şi care e povestea ei ? d

SOCRATE Iat-o :

Sînt o fecioară de bronz odihnind pe mormîntul lui Midas.
Cîtă vreme apa va curge şi falnici copacii înverzi-vor,

Legată de locul acesta, de movila cu lacrimi udată,
Pe drumeți i-oi vesti că Midas aici fu îngropat[82].

Or, îți dai cred bine seama că nu are nici o importanță în ce ordine sînt spuse versurile acestea.
e

PHAIDROS Îți rîzi de discursul nostru, Socrate.

SOCRATE Ca să nu-ți mai faci inimă rea, hai să-l lăsăm pe acesta deoparte. Și totuși, după părerea mea, el cuprinde o grămadă de exemple din care, privindu-le îndeaproape, n-am avea decît de cîștigat, tocmai pentru că am încerca să nu le imităm nicicum. Să vedem însă ce se întîmplă cu celelalte discursuri. Mie mi se pare că în ele se găsea un anume lucru de care merită să ții seama cînd vrei să te ocupi de arta cuvîntării.

265 a PHAIDROS Despre ce fel de lucru vorbești?

SOCRATE Într-un fel, cele două discursuri erau opuse: unul spunea că trebuie să cedezi îndrăgostitului, altul, celui care nu iubește.

PHAIDROS Și o afirmau cu toată hotărîrea!

SOCRATE Mă așteptam că ai să spui cuvîntul potrivit: că o afirmau „nebunește". Și tocmai asta am și căutat să obțin: noi am afirmat, într-adevăr, că iubirea e un soi de nebunie. Nu e așa?

PHAIDROS Ba da.

SOCRATE Iar nebunia e de două feluri: una pricinuită de bolile omenești și, alta, de părăsirea rosturilor obișnuite, urmare a unui îndemn divin.

b PHAIDROS Așa e.

SOCRATE Iar nebunia cea divină am împărțit-o în patru părți, după cei patru zei: inspirația celui ce străvede în viitor am raportat-o la Apollon, pe aceea a inițiatorului întru misterii, la Dionysos, inspirația ce-i proprie poetului, la Muze, iar nebunia îndrăgostirii, despre care am zis că e cea mai aleasă dintre toate, am pus-o în seama Afroditei și a lui Eros. Apoi, nu prea știu bine cum, punîndu-ne să zugrăvim patima iubirii, pesemne că am prins pe alocuri cîte ceva adevărat din ea, în vreme ce în alte părți ne vom fi rătăcit. Și după ce am încropit o cuvîntare
c nu întru totul lipsită de crezare, l-am slăvit, printr-un

soi de imn înveşmîntat în haină mitică, dar în cuvinte simple şi pline de credinţă, pe cel ce e stăpînul tău şi al meu, pe Eros, păzitorul de băieţi frumoşi.

PHAIDROS Un imn pe care nu l-am ascultat defel fără încîntare.

SOCRATE Atunci să reţinem de aici cum anume a putut trece discursul de la învinuire la laudă.

PHAIDROS Ce vrei să spui cu asta?

SOCRATE Mie îmi e limpede că în toate celelalte privinţe nu a fost vorba în realitate decît despre un simplu joc; în schimb, în cele pe care doar printr-o fericită întîmplare le-am rostit, există două chipuri de a proceda, pe care n-ar fi rău deloc, dacă am fi în stare, să le studiem rostul din punct de vedere al regulilor artei. d

PHAIDROS Şi care sînt aceste două chipuri?

SOCRATE Mai întîi: să cuprinzi dintr-o privire şi să aduci la o unică formă detaliile risipite peste tot, pentru ca, definind fiecare unitate în parte, să poţi face limpede care anume este aceea asupra căreia, de fiecare dată, vrem să căpătăm o învăţătură. Tocmai aşa am procedat noi cu cele privitoare la iubire: am obţinut, fie că ea a fost bună sau rea, o definiţie a iubirii, drept care şi discursul nostru a putut, oricum, să fie limpede şi să nu se contrazică.

PHAIDROS Iar cel de-al doilea chip de a proceda care e, Socrate?

SOCRATE Cel de-al doilea, dimpotrivă, constă în e a putea să divizezi în specii, potrivit articulaţiilor naturale, încercînd să nu frîngi, aşa cum fac bucătarii lipsiţi de îndemînare, vreuna dintre părţi. Dar iată cum am procedat noi adineaori în cele două discursuri: am considerat ceea ce este iraţional în spirit drept o unică specie. Numai că aşa cum dintr-un corp 266 a unic se nasc membre două cîte două şi purtînd acelaşi nume, unele fiind „stîngi", altele „drepte" tot astfel, în cele două discursuri, tulburarea minţii a fost considerată, prin natura ei, o specie unică; apoi, unul dintre discursuri a divizat partea stîngă o dată, şi apoi încă o dată şi nu s-a oprit pînă ce nu a dat, în partea aceasta, de un soi de iubire, să-i zicem „din

stînga", pe care el a ocărît-o pe bună dreptate. Celălalt discurs, ducîndu-ne către partea „din dreapta" a nebuniei, și găsind la rîndul lui un soi de iubire ce poartă același nume cu cealaltă — dar de origine divină — a oferit-o privirii noastre, slăvind-o drept
b pricină a celor mai de seamă bunuri omenești.

PHAIDROS Nimic mai adevărat, Socrate.

SOCRATE Eu unul, Phaidros, sînt tare îndrăgostit de toate acestea: de diviziuni și de opusul lor — de reîntregiri, menite să îți dea putința să vorbești și să gîndești. Iar dacă socotesc că am găsit pe un altul în stare să vadă lucrurile în unitatea și pluralitatea pe care ele o au de la natură, mă iau după el „ca și cum m-aș ține pe urma unor pași de zeu"[83]. Iar pe cei care-s în stare de aceasta, eu îi numesc pînă una alta — Zeul știe dacă îi botez pe drept sau
c nu astfel — „dialecticieni". Spune-mi, însă, pe cei care au deprins arta ta și a lui Lysias, cum trebuie să îi numim? Oare e vorba despre acea artă a cuvîntărilor de care s-au slujit Trasymachos și ceilalți, dar nu numai pentru a ajunge ei înșiși pricepuți în vorbire, ci și pentru a-i face pe alții la fel, pe acei care consimt să le aducă daruri asemeni unor regi?

PHAIDROS Oameni regești, într-adevăr; și totuși, ei nu au nici cea mai mică idee despre toate cîte întrebi tu. Însă în timp ce genul acesta mi se pare că l-ai numit pe bună dreptate „dialectic", cel „retoric", pare-mi-se, continuă să ne scape.

d SOCRATE Ce vrei să spui? Că ar exista undeva nu știu ce lucru plin de frumusețe care, fără cunoașterea dialecticii, poate fi dobîndit cu ajutorul regulilor artei? Desigur, lucrul acesta, nici tu, nici eu nu trebuie să îl disprețuim, ci se cuvine de asemenea să spunem în ce anume constă partea retoricii care a fost lăsată deoparte.

PHAIDROS Într-o grămadă de lucruri, Socrate; gîndește-te la toate cîte se află în cărțile care au fost scrise despre arta cuvîntărilor.

SOCRATE E bine că mi-ai adus aminte. Mai întîi vine, așa cred, *preambulul*, pe care trebuie să-l ros-

tești la începutul discursului. Acestea sînt lucrurile — nu-i așa? — pe care le numești „finețurile" artei.

PHAIDROS Da.

SOCRATE În al doilea rînd, un fel de *expositio* cu *mărturiile* ei; în al treilea rînd *dovezile*, iar în al patrulea rînd, *argumentele verosimile*. Mi se pare că omul acela din Bizanț, cel mai strălucit meșter într-ale oratoriei, mai vorbește și de *confirmație* și de *reconfirmație*. e

PHAIDROS Despre vestitul Theodoros vorbești?

SOCRATE Chiar despre el. El pomenește și de *respingere* și de *contra-respingere*, care trebuie să aibă loc cu prilejul acuzării și al apărării. Însă de ce nu i-am acorda toată cinstirea și prea distinsului Euenos din Paros[84], cel care, primul, a descoperit *insinuarea* și *elogiile indirecte*, și despre care unii spun că ar fi pus în versuri, pentru a fi mai lesne de reținut, *injuriile indirecte*? Ce om învățat! Ce să mai spunem de Tisias[85]? Și de Gorgias? Tocmai pe ei îi lăsa să doarmă? Ei care au văzut că cele ce doar par adevărate sînt mai de preț decît adevărurile însele? Prin forța cuvîntului, ei fac ca lucrurile neînsemnate să apară importante, și iarăși, cele importante lipsite de însemnătate. Noutății, ei îi dau aerul vechimii și invers, noul îl înfățișează ca fiind vechi. Și tot ei au descoperit metoda de a trata orice subiect oricît de amplu sau de concis am vrea. Totuși cînd Prodicos[86] a auzit acestea de la mine, a izbucnit în rîs spunîndu-mi că nimeni altul decît el a descoperit ce anume îi trebuie artei cuvîntării: ea nu are nevoie nici de vorbiri prea lungi și nici de unele prea scurte, ci doar de discursuri de întinderi potrivite. 267 a b

PHAIDROS Nici că se poate ceva mai înțelept!

SOCRATE Dar de Hippias[87] nu vorbim? Cred că străinul acesta din Elis ar fi tot de părerea lui Prodicos.

PHAIDROS Și de ce nu?

SOCRATE Cît despre Polos[88]? Cum vom vorbi de Polos? Despre al său *Tezaur al cuvîntărilor*, unde vorbește, de pildă, despre *repetiție*, despre *stilul sentențios* sau *stilul plastic*; apoi despre *Vocabularul* pe c

care scriindu-l Likymnios[89] i l-a dăruit lui Polos pentru ca acesta să-şi poată alcătui cartea despre *Excelenţa cuvîntării*.

PHAIDROS Dar Protagoras[90] nu avea şi el scrieri de felul acesta?

SOCRATE Desigur, băiatul meu; acea *Folosire potrivită a cuvintelor*, cît şi o mulţime de alte lucruri reuşite... Cît priveşte discursurile care-ţi smulg lacrimi, cele în care e vorba numai şi numai de bătrîneţe şi de sărăcie — mie îmi pare că în acest fel de artă, biruitoare a fost puterea Calcedonianului. Neîntrecut s-a arătat el şi prin talentul de a stîrni mînia celor
d mulţi şi deopotrivă, de a o potoli „cu vorbele-i vrăjite", cum îi plăcea chiar lui să spună. Era apoi de neînvins în arta calomniei, precum şi în aceea de a răpi forţa calomniei, oricare ar fi fost aceasta... Acum, dacă avem în vedere sfîrşitul discursurilor, se pare că în privinţa lui gîndesc cu toţii acelaşi lucru, chiar dacă unii îl numesc *récapitulare* iar alţii în alt fel.

PHAIDROS Ai în vedere *rezumatul*, în care, pentru a încheia, se reaminteşte ascultătorilor fiecare punct în parte din tot ce s-a rostit?

SOCRATE Întocmai. Însă poate că, la rîndul tău, ai ceva de spus cu privire la arta cuvîntărilor...

PHAIDROS Lucruri lipsite de însemnătate, de care nu merită să mai vorbim.

268 a SOCRATE Să le lăsăm atunci deoparte. Pe celelalte însă să le privim cu toată atenţia şi să vedem în ce constă puterea artei care le este proprie şi în ce caz se manifestă ea.

PHAIDROS Puterea ei, Socrate, este nespus de mare, mai cu seamă în adunările populare.

SOCRATE Este, într-adevăr. Dar vezi şi tu, zeiescul meu prieten, dacă nu cumva ţi se pare, ca şi mie, că urzeala ei nu este tocmai bine strînsă.

PHAIDROS De e aşa, arată-mi, rogu-te, şi mie.

SOCRATE Spune-mi atunci: să presupunem că cineva ar veni la prietenul tău Eryximachos[91] sau la tatăl acestuia, la Acumenos, şi i-ar spune: „Ştiu ce să-i dau unui corp ca să îl fac fierbinte sau, după

voia mea, să îl răcesc şi, tot astfel, dacă îmi trece b
prin minte, să-l fac să verse sau să se uşureze; şi încă o grămadă de lucruri de acelaşi fel. Şi, pentru că ştiu atîtea, socot că pot fi doctor şi că îl pot face să ajungă şi pe altul, căruia i-aş trece ştiinţa acestor lucruri". Ei bine, auzind una ca asta, ce crezi că ar spune ei?

PHAIDROS Ce altceva decît că o să-l întrebe dacă pe deasupra ştie şi cine sînt cei ce trebuie trataţi astfel, apoi cînd şi pînă la ce punct să aplice fiecare procedeu în parte?

SOCRATE Dar dacă ar răspunde: „Nu am habar de toate astea. Însă socot că cel ce a apucat să înveţe c
atîtea de la mine este în stare să facă ceea ce mă întrebi".

PHAIDROS Atunci ei ar spune, cred, că omul acesta e nebun; numai pentru că a deschis mai ştiu eu ce carte, sau pentru că s-a atins de niscaiva leacuri, el îşi închipuie că e doctor, cînd de fapt n-are nici cea mai mică idee despre arta medicinei!

SOCRATE Sau să zicem acum că ar veni cineva la Sofocle sau la Euripide, spunîndu-le că ştie să compună foarte lungi tirade pe marginea unui lucru neînsemnat şi, iarăşi, că despre un lucru tare important poate vorbi foarte pe scurt; că, apoi, oricînd vrea, e în stare să compună cuvîntări care trezesc mila sau, dimpotrivă, altele care stîrnesc frica şi-s pline de ameninţare; şi cîte altele de soiul ăsta. Aşadar, d
putînd să înveţe pe altul toate acestea, el ar fi convins că predă arta de a face tragedii.

PHAIDROS Şi ei, la rîndul lor, Socrate, bănuiesc că ar rîde de omul care îşi imaginează că tragedia nu-i altceva decît îmbinarea părţilor, astfel încît acestea să se potrivească între ele şi toate laolaltă cu întregul pe care îl formează.

SOCRATE Nu cred însă că mustrîndu-l ar face-o cu grosolănie, ci mai degrabă asemeni unui muzician care, întîlnind pe unul ce îşi închipuie că e stăpîn pe arta armoniei numai pentru că a apucat să ştie cum poţi face o coardă să scoată sunetul cel mai înalt şi pe cel mai de jos cu putinţă — nu i-ar spune, jig- e

nindu-l, „Sărmane, ești smintit!"; dimpotrivă, ca slujitor al Muzelor, el s-ar dovedi mai îndurător și ar spune: „Preabunule, e neîndoielnic că trebuie să știi toate acestea, de vreme ce ți-ai pus în minte să ajungi stăpîn pe arta armoniei. Și, totuși, nimic nu ne împiedică să socotim pe unul care a deprins numai cît tine că nu știe mai nimic despre armonie. Tu nu ai decît cunoștințele necesare pentru a te iniția în armonie, și nicidecum pe cele care înseamnă însăși arta armoniei".

PHAIDROS Cît se poate de adevărat.

269 a SOCRATE Așadar, la rîndu-i, Sofocle i-ar spune celui doritor să-și arate talentul în fața lui Euripide și a sa, că nu are decît cunoștințele necesare pentru a se iniția în arta tragediei, dar că arta tragediei n-o cunoaște; și la fel și Acumenos: că știe doar ce presupune medicina, dar nu medicina însăși.

PHAIDROS Întocmai.

SOCRATE Să ne imaginăm atunci că Adrastos[92], „cel cu glas de miere", sau chiar Pericle, ar auzi de splendidele artificii pe care le depănam mai adineaori, de vorbirea concisă sau de aceea înflorită și de

b toate celelalte pe care le-am pomenit, spunînd că trebuie să le cercetăm îndeaproape; crezi oare că ei ar fi la fel de nesuferiți precum am fost noi purtîndu-ne atît de grosolan, și că ar spune vorbe de oameni prost crescuți celor care au scris și i-au învățat pe alții astfel de lucruri, încredințați că au de-a face cu retorica? Sau crezi că, arătîndu-se mai înțelepți ca noi, ei ne-ar dojeni spunînd: „Phaidros, și tu, Socrate, nu trebuie să fiți urîcioși; dimpotrivă, arătați-vă îndurători față de aceia care, neștiutori să poarte o discuție, s-au dovedit a nu fi capabili să definească retorica; și cînd, supuși unei atari neștiințe, stăpîni doar pe cunoștințe începătoare, ei au căzut pradă închipuirii de-a fi descoperit însăși retorica; și cînd, trecîndu-le altora aceste cunoștințe, ei socotesc că

c au predat fără cusur retorica, fără să-și dea osteneala de a prezenta fiecare lucru în parte într-un chip convingător și de a îmbina părțile într-un întreg, convinși fiind că e de datoria învățăceilor înșiși să obțină

toate acestea prin propriile lor puteri, în cursul cuvîntării chiar".

PHAIDROS Cam așa mi se pare și mie, Socrate, că arată genul de artă pe care oamenii de felul acesta, prin scrierile și învățăturile lor, o prezintă a fi retorică ; și socotesc că ai vorbit cu multă dreptate. Spune-mi, însă, arta aceluia care este cu adevărat un cunoscător al vorbirii și priceput în a-i convinge pe alții, cum și unde poate fi însușită? d

SOCRATE Posibilitatea de a dobîndi perfecțiunea în luptele oratorice pare să atîrne, dragă Phaidros — ba chiar atîrnă în chip necesar — de aceleași condiții care trebuie împlinite în celelalte arte : dacă natura te-a înzestrat cu darul vorbirii, și dacă pe acesta îl vei spori cu știința și cu truda, vei fi un orator prețuit de toți. Dacă, în schimb, unul din lucrurile acestea îți va lipsi, vei fi un orator nedesăvîrșit. Cît privește deci arta aceasta, îmi pare că nu pe calea urmată de Lysias și de Trasymachos trebuie apucat.

PHAIDROS Atunci pe care?

SOCRATE Se prea poate, bunul meu prieten, ca e
Pericle să fi fost cel care, între toți, a atins perfecțiunea în arta cuvîntării.

PHAIDROS De ce socoți astfel?

SOCRATE Toate artele mari mai au nevoie, pe
lîngă celelalte calități, de o vorbire subtilă și sublimă 270 a
privind ființa naturii ; căci tocmai de aci pare să le vină înălțimea și desăvîrșirea pe care o ating în toate privințele. Or, Pericle, pe lîngă daru-i înnăscut, tocmai aceste calități le-a dobîndit. Întîlnindu-l pe Anaxagoras, care, cred eu, era un astfel de om, el s-a hrănit cu gîndirea cea înaltă, ajungînd să pătrundă natura rațiunii, cît și pe aceea a absenței ei, deci tocmai lucrurile despre care Anaxagoras vorbise pe larg. De aci el desprinse, pentru arta oratoriei, ceea ce i se potrivea.

PHAIDROS Ce vrei să spui?

SOCRATE Fără îndoială, același lucru ca în medi- b
cină se petrece și în retorică.

PHAIDROS Cum adică?

SOCRATE În amîndouă aceste arte se cere analizată o natură: în prima, natura corpului, în cealaltă, natura sufletului; căci dacă vrem să-i dăm trupului sănătate şi putere cu ajutorul leacurilor şi al hranei, nu ne putem restrînge doar la rutină şi experienţă, ci trebuie să recurgem şi la arta medicinei; şi, la fel, dacă vrem să-i trecem sufletului convingerea pe care o dorim şi virtutea, trebuie s-o facem cu ajutorul unor vorbiri şi practici care să urmeze anumite reguli.

PHAIDROS Cel puţin aşa se pare, Socrate.

SOCRATE Însă crezi oare că natura sufletului
c poate fi pricepută cum trebuie fără să cunoşti natura întregului univers?

PHAIDROS Dacă e să-i dăm crezare lui Hipocrate[93], aşadar unui Asclepiad, nu putem vorbi despre corp fără să urmăm această metodă.

SOCRATE Are dreptate, prietene. Totuşi, se cuvine ca, pe lîngă Hipocrate, să întrebăm şi raţiunea şi să vedem dacă se învoieşte cu spusa lui.

PHAIDROS De acord.

SOCRATE Hai să vedem atunci ce spune despre natură Hipocrate şi raţiunea cea adevărată. Despre natura unui lucru, oricare ar fi el, trebuie să procedăm
d în felul următor: mai întîi să ne întrebăm dacă lucrul în privinţa căruia vrem să fim noi înşine experţi şi totodată în stare să-l facem şi pe un altul la fel, este simplu sau cu multiple feţe. Apoi, în cazul în care este simplu, să cercetăm în ce fel a fost el înzestrat de natură pentru a acţiona asupra altui lucru, sau, dimpotrivă, de a suferi influenţa altuia. Iar dacă are chipuri multiple, trebuie să vedem cîte sînt ele la număr şi apoi să procedăm pentru fiecare chip în parte întocmai cum am procedat pentru lucrul simplu: prin ce anume din natura lui produce el o acţiune şi în ce constă aceasta; sau prin ce anume suferă influenţa altuia şi în ce constă această influenţă.

PHAIDROS Pesemne că aşa trebuie să facem.

SOCRATE În orice caz, neprocedînd astfel, metoda
e noastră ar părea aidoma cu mersul unui orb. În schimb, pe cel care, indiferent de obiectul studiat, procedează potrivit regulilor artei, n-ai cum să-l asemeni unui

orb sau surd. Dimpotrivă, este limpede că dacă cineva predă oratoria urmînd regulile artei, el va arăta în chip amănunțit în ce constă adevărata natură a obiectului la care va trebui raportată orice cuvîntare ; iar acest obiect va fi, fără doar și poate, sufletul.

PHAIDROS Neîndoielnic.

SOCRATE Așadar către acest obiect se îndreaptă 271
întreg efortul său. Ceea ce încearcă el este să producă convingerea în această privință. Oare nu crezi la fel ?

PHAIDROS Ba da.

SOCRATE Deci este limpede că Trasymachos, și oricare altul ce ar dori să predea retorica cu toată seriozitatea, va începe prin a descrie sufletul în chip cît se poate de amănunțit și ne va face să vedem dacă el este, prin chiar firea lui, unul și omogen sau dacă, asemeni alcătuirii trupului, are multiple fețe. Căci aceasta spunem noi că înseamnă a arăta natura unui lucru.

PHAIDROS Cît se poate de adevărat.

SOCRATE În al doilea rînd, omul nostru va descrie prin ce anume din natura lui produce sufletul o acțiune și în ce constă aceasta ; sau prin ce anume suferă influența altuia și în ce constă această influență.

PHAIDROS Întocmai.

SOCRATE În al treilea rînd, el va clasifica tipurile b
de discursuri, precum și pe cele ale sufletului, de asemenea modificările lor, și, ajungînd pînă la stratul relațiilor cauzale, va arăta cum își corespund aceste tipuri între ele, precum și pricina pentru care un anumit fel de suflet se lasă înrîurit în chip necesar de un anumit fel de discursuri, în vreme ce altul nu.

PHAIDROS Desigur, după cît se pare, nimic n-ar fi mai minunat decît să procedezi astfel.

SOCRATE Aș spune chiar, prietene, că altfel nici n-ai cum ; căci nici subiectul acesta, și nici oricare altul, fie că e dezvoltat în fața elevilor, fie că formează substanța unui discurs adevărat, dacă e tratat altcum, nu va fi niciodată expus sau scris potrivit regulilor artei. Însă autorii de tratate oratorice din zilele noas- c
tre, despre care ai auzit, sînt tare șireți și ne ascund

toate pe cîte le ştiu atît de bine despre suflet. Aşadar, cîtă vreme ei nu vor vorbi şi nu vor scrie în felul amintit, să ne ferim să credem că scrisul lor se conduce după regulile artei.

PHAIDROS În ce constă însă felul acela?

SOCRATE Nu este foarte lesne să formulezi lucrul în cuvinte; în schimb, mă învoiesc să spun cum trebuie să scrii dacă îţi propui să faci aceasta cît mai pe potriva artei cu putinţă.

PHAIDROS Atunci spune.

SOCRATE Deoarece puterea discursului stă în fap-
d tul de a fi o „psychagogie", o călăuzitoare a sufletului, cel care îşi doreşte să ajungă orator trebuie negreşit să ştie cîte sînt formele pe care le poate îmbrăca sufletul. Or, ele sînt într-atît de numeroase şi într-atît de felurite, încît unii oameni se arată a fi într-un chip şi alţii într-altul. Odată făcute aceste deosebiri, şi despre discursuri se poate spune că sînt multe la număr şi fiecare de un fel anume. Drept care, oamenii de un anumit fel pot fi lesne convinşi de cutare lucru doar prin discursuri de o anume natură, tocmai din această cauză; dimpotrivă oamenii de un alt fel anumit, din aceeaşi pricină nu pot fi lesne convinşi. După ce ai meditat îndeajuns la toate aceste lucruri, trebuie să le ai în vedere în situaţii concrete şi, aplicîn-
e du-le astfel, să fii în stare să le dai curs fiind înzestrat cu un simţ al fineţii. Altminteri, n-ajungi să ştii nimic mai mult decît se afla în discursurile auzite cîndva pe băncile şcolii. În schimb, cînd eşti îndeajuns de pregătit să spui prin ce fel de discursuri ajungi să convingi pe cutare om, şi cînd poţi, avîndu-l pe omul acesta în faţă, să vezi limpede în el şi să-ţi faci ţie însuţi dovada spunînd: „Acesta e omul şi aceasta este
272 a firea lui despre care mi se vorbea cîndva în lecţiile de la şcoală; iată-l acum în faţa mea, în carne şi oase. Şi iată care sînt vorbele cu care trebuie să mă adresez lui pentru ca să-l conving de cutare lucru"; — deci cînd toate acestea au fost îndeplinite, cînd li se mai adaugă şi cunoaşterea acelor momente cînd trebuie să vorbeşti şi cînd să taci, şi cînd, pe deasupra, mai ştii să deosebeşti care e clipa potrivită sau, dim-

potrivă, cea nepotrivită, pentru „stilul concis", pentru „stilul înduioșător" sau pentru cel „vehement", precum și pentru toate formele de cuvîntare învățate, — atunci abia frumusețea și perfecțiunea artei sînt pe deplin realizate ; nu însă mai înainte. Iar dacă cineva, fie el orator, dascăl sau scriitor, nu îndeplinește vreuna din aceste condiții, afirmînd totuși că el vorbește potrivit regulilor artei, atunci acesta nu merită defel să fie crezut. „Atunci?", va întreba b poate autorul nostru, „rămîneți la părerea aceasta, Phaidros și Socrate? Sau e cazul să adoptăm o altă teorie privind arta oratoriei?"

PHAIDROS Nu cred că e cu putință să găsim o alta, Socrate, de vreme ce nu e vorba de o treabă tocmai ușoară.

SOCRATE Ai dreptate. Tocmai de aceea și trebuie să întoarcem fiece teorie pe toate părțile și să vedem dacă nu cumva se întrevede o cale mai lesnicioasă și c mai scurtă care să ducă la această artă, pentru ca să nu apucăm fără rost pe un drum lung și întortocheat cînd avem la îndemînă unul scurt și simplu. Dar dacă se întîmplă să ai un mijloc pentru a ne veni în ajutor, fie că îți e cunoscut de la Lysias sau de la vreun altul, încearcă să ți-l amintești și să mi-l spui.

PHAIDROS Dacă ar fi vorba de o simplă încercare, aș putea s-o fac ; mă tem însă că pe loc nu voi găsi nimic.

SOCRATE Vrei atunci să-ți spun o vorbă pe care am auzit-o de la oameni pricepuți în lucruri de soiul ăsta?

PHAIDROS Desigur.

SOCRATE Se spune, Phaidros, că e drept să pledezi și cauza lupului.

PHAIDROS Atunci îți revine ție rolul acesta! d

SOCRATE Spun, așadar, oamenii aceștia că metoda noastră nu trebuie să capete un aer atît de solemn și de asemenea că nu e nevoie să urcăm atît de sus, apucînd căi atît de întortocheate. Căci e absolut limpede, — am spus-o doar și la începutul discuției noastre —, că atunci cînd îți propui să ajungi un bun orator, nu e cîtuși de puțin nevoie să deții ade-

vărul cu privire la justețea și bunătatea lucrurilor, sau chiar și a oamenilor care posedă astfel de însușiri
e fie de la natură, fie prin educație. Într-adevăr, în tribunale nimeni nu se interesează cît de cît de adevărul lucrurilor, ci numai de ceea ce poate convinge: acest ceva este verosimilul, singurul pe care trebuie să-l ai în vedere cînd îți propui să vorbești potrivit regulilor artei. Ba chiar există cazuri cînd nu trebuie să relatezi lucrurile așa cum s-au petrecut dacă acestea nu s-au petrecut în chip verosimil; fie că e vorba de acuzare sau de apărare, numai lucrurile verosimile trebuie aduse în discuție. Și, în orice împrejurare, oratorul trebuie să aibă în vedere numai verosimilul și să nu-i pese cîtuși de puțin de adevăr. Căci vero-
273 a similul, străbătînd discursul de la un cap la altul, e singurul din care se naște o artă împlinită.

PHAIDROS Ai reprodus pas cu pas, Socrate, argumentele celor care se dau drept maeștri în arta oratoriei. Mi-am amintit că puțin mai înainte am atins în treacăt problema aceasta, una ce pare să fie de mare importanță pentru cei care se îndeletnicesc cu astfel de lucruri.

SOCRATE Însă pe Tisias, nu l-ai studiat tu pe Tisias cît se poate de amănunțit? Atunci să ne mai spună Tisias și acest lucru: pentru el, verosimilul este oare altceva decît opinia mulțimii?

b PHAIDROS Ce altceva să fie?

SOCRATE El a născocit, pare-se, acest exemplu meșteșugit cu atîta artă și deopotrivă plin de adîncime. El a scris că dacă un om firav și curajos l-a bătut pe unul voinic dar fricos și i-a furat mantaua sau alt lucru, drept care este adus la judecată, atunci nici unul din cei doi nu are să spună adevărul. Fricosul trebuie să susțină că cel curajos n-a fost singur cînd l-a bătut, la care celălalt va încerca să facă dovada că de fapt erau singuri, și va folosi argumentul
c acesta: „Așa cum arăt, m-aș fi putut eu atinge de unul care arată ca el?". Iar cel bătut nu-și va mărturisi, desigur, propria-i slăbiciune, ci va recurge la o nouă minciună, care-i va oferi poate părții adverse o replică hotărîtoare. Și indiferent de situația pe care

o are în vedere, orice vorbire care urmărește regulile artei se va folosi mereu de asemenea procedee. Oare nu așa stau lucrurile Phaidros?

PHAIDROS Întocmai.

SOCRATE Ah, ah! Se pare că teribil de bine era ascunsă arta pe care a descoperit-o Tisias sau cine știe care altul, cine o fi fost și oricare ar fi numele pe care-i place să îl poarte. Însă la o adică, prietene, oare se cuvine sau nu să-i spunem omului ăstuia ...?

PHAIDROS Ce anume? d

SOCRATE Să-i spunem așa: „Ascultă, Tisias, mai înainte ca tu să-ți faci apariția, noi tocmai afirmam că verosimilul acesta pătrunde în mintea mulțimii tocmai din pricina asemănării lui cu adevărul. Numai că adineaori, noi am arătat că cel care cunoaște adevărul este cel mai bine pregătit să descopere asemănările între lucruri în orice împrejurare. Dacă mai ai să ne spui și altceva despre arta oratoriei, noi te-om asculta. De nu, ne vom încrede în cele arătate adineaori, și anume în faptul că: dacă nu vei distinge firile ascultătorilor; dacă nu vei fi în stare să deose- e
bești lucrurile existente după speciile lor și să le cuprinzi apoi, pentru fiecare specie în parte, într-o unică idee — atunci, zic, nu vei fi niciodată un artist al vorbirii, pe cît îi e dat în putință omului să fie. Numai că aceste însușiri nu le vei dobîndi nicicînd fără o îndelungată trudă. Dar înțeleptul nu pentru a vorbi și a făptui în fața oamenilor trebuie să-și dea atîta osteneală, ci ca să fie în stare să spună lucruri îndrăgite doar de zei, iar fapta să îi fie în toate, pe cît îi stă în putință, tot după placul lor. Și într-adevăr, Tisias — o spun alții mai înțelepți ca noi — omul
chibzuit nu trebuie să-și dea silința (dacă n-o face 274 a
doar în treacăt) să placă sclavilor de-un neam cu el, ci stăpînilor aleși la suflet și dintr-un neam ales[94]. Încît, dacă drumul de urmat este atît de întortocheat și lung, să nu te miri; el trebuie străbătut în vederea unor țeluri mari, altminteri decît credeai tu. Iar după cum rezultă din discursul nostru, poți, dacă vrei, pornind de la acele țeluri, să faci ca și lucrurile mai

mărunte să se împărtăşească din frumuseţea celor mari".

PHAIDROS Minunat îmi sună vorbele tale, Socrate; totul e să şi poţi să le fii pe potrivă.

SOCRATE Însă cînd încerci să realizezi lucruri fru-
b moase, frumos e, deopotrivă, să înduri tot ce ţi-ar fi dat să înduri.

PHAIDROS Aşa e, neîndoielnic.

SOCRATE Cred că am vorbit destul despre artă şi despre lipsa de artă în discursuri ...

PHAIDROS E adevărat.

SOCRATE ... în timp ce despre faptul de a scrie, dacă e potrivit sau nu s-o faci, în ce condiţii scrisul este bun şi în care anume e nepotrivit, — deci despre acestea toate ne-a rămas încă să vorbim.

PHAIDROS Aşa e.

SOCRATE Ştii, aşadar, care e chipul cel mai potrivit pentru a fi pe plac divinităţii, atunci cînd tu însuţi faci discursuri sau cînd începi să vorbeşti despre ele?

PHAIDROS Nu ştiu defel. Dar tu?

c SOCRATE Eu pot cel puţin să îţi spun o poveste rămasă de la cei din vechime. Ei cunoşteau adevărul. Dacă doar prin noi înşine am fi în stare să îl descoperim, ne-ar mai păsa oare în vreun fel de tot ce au crezut oamenii?

PHAIDROS Hazlie întrebare! Spune-mi însă povestea de care pomeneai.

SOCRATE Am auzit, aşadar, că undeva, în apropiere de Naucratis[95], în ţara Egiptului, trăia una din vechile divinităţi de prin partea locului; acestui zeu îi e închinată pasărea sfîntă căreia egiptenii îi zic ibis, iar zeul însuşi se numeşte Theuth[96]. Se spune că
d el mai întîi a descoperit numerele şi socotitul, geometria şi astronomia, ba şi jocul de table şi zarurile, în sfîrşit, literele. În vremea aceea domnea peste tot Egiptul regele Thamus[97]. Palatul lui se afla în marea cetate a ţării de sus, cetate căreia grecii îi zic „Theba egipteană" şi al cărei zeu se numeşte Ammon. Mergînd Theuth la rege, i-a arătat artele inventate de el şi i-a spus că trebuie să le răspîndească printre toţi

egiptenii. Regele l-a întrebat atunci asupra folosului
pe care l-ar aduce fiecare dintre artele acestea, și
în timp ce zeul dădea lămuriri asupra fiecăreia în
parte, regele avea cuvinte de laudă pentru una, pen- e
tru alta nu, după cum fiecare artă îi părea bună sau,
dimpotrivă, de nici un folos. Multe, zice-se, au fost
observațiile pe care Thamus i le-a făcut lui Theuth asu-
pra fiecăreia dintre aceste arte, fie în bine, fie în rău ;
dar ar însemna să nu mai terminăm povestind totul
de-a fir a-păr. Au ajuns, iată, la litere, și Theuth a
spus : ,,Privește, rege, știința aceasta îi va face pe
egipteni mai înțelepți și mai cu ținere de minte ;
găsit a fost leacul uitării și, deopotrivă, al neștiinței".
La care regele a răspuns : ,,Preapricepute meșter
Theuth, unul e chemat să nască arte, altul să judece
cît anume dintr-însele e păgubitor sau de folos pentru
cei ce se vor sluji de ele. Tu, acum, ca părinte al lite-
relor, și de dragul lor, le-ai pus în seamă tocmai 275 a
contrariul a ceea ce pot face ele. Căci scrisul va aduce
cu sine uitarea în sufletele celor care-l vor deprinde,
lenevindu-le ținerea de minte ; punîndu-și credința
în scris, oamenii își vor aminti din afară, cu ajutorul
unor icoane străine, și nu dinlăuntru, prin cazină
proprie. Leacul pe care tu l-ai găsit nu e făcut să
învîrtoșeze ținerea de minte, ci doar readucerea
aminte. Cît despre înțelepciune, învățăceilor tăi tu
nu le dai decît una părelnică, și nicidecum pe cea
adevărată. După ce cu ajutorul tău vor fi aflat o
grămadă de prin cărți, dar fără să fi primit adevărata b
învățătură, ei vor socoti că sînt înțelepți nevoie mare,
cînd de fapt cei mai mulți n-au nici măcar un gînd
care să fie al lor. Unde mai pui că sînt și greu de supor-
tat, ca unii ce se cred înțelepți fără de fapt să fie".

PHAIDROS Cît de lesne îți este ție, Socrate, să
născocești, după cum îți e voia, povești din lumea
egipteană sau mai știu eu de unde !

SOCRATE Prietene, preoții de la templul lui Zeus
din Dodona spuneau că primele rostiri divinatorii au
venit de la un stejar. Pentru oamenii de pe atunci,
care nu erau înțelepți precum voi, tinerii de astăzi,
era de-ajuns, dată fiind simplitatea lor, să asculte ce

spunea stejarul sau o piatră ; tot ce avea însemnătate
c era ca spusa acestora să fie adevărată. Pentru tine, în schimb, important e să afli cine e cel care povestește și de prin ce locuri se trage ; nu te mulțumești doar să vezi dacă lucrurile stau într-adevăr așa sau dacă ele arată altminteri.

PHAIDROS Mă dojenești pe drept, Socrate; eu unul cred că, în privința scrisului, thebanul are dreptate.

SOCRATE Așadar, cel care își închipuie că în urma sa rămîne, turnată în cuvinte scrise, o artă, cît și cel care, la rîndu-i, o primește pe aceasta încredințat că scrisul îi va oferi ceva deslușit și sigur, sînt, amîndoi, naivi nevoie mare și, în realitate, nu au habar de cele
d prezise de Ammon dacă își închipuie că vorbele ce-s scrise pot oferi, celui care deja scrie, mai mult decît prilejul de a-și reaminti lucrurile pomenite în scrierea aceea.

PHAIDROS Foarte adevărat !

SOCRATE Scrierea, dragul meu Phaidros, seamănă într-adevăr cu pictura, și tocmai aici stă toată grozăvia. Aceste figuri cărora le dă naștere pictura se ridică în fața noastră asemeni unor ființe însuflețite. Dar dacă le încerci cu o întrebare, ele se învăluiesc într-o foarte solemnă tăcere. La fel se petrece și cu gîndurile scrise ; ai putea crede că ele vorbesc, însuflețite de spirit. Dar dacă le pui o întrebare, vrînd să te lămurești asupra vreunei afirmații, ele nu îți răspund decît un singur lucru, mereu același. Și de îndată
e ce a fost scrisă, odată pentru totdeauna, fiece cuvîntare colindă pretutindeni păstrînd aceeași înfățișare și pentru cei ce o pricep, și pentru cei cărora nu le spune nimic. Ea nu știe în fața cui se cuvine să vorbească și în fața cui să tacă. Iar dacă a fost disprețuită sau pe nedrept hulită, ea trebuie, de fiecare dată, să-și cheme în ajutor părintele ; singură, nu e în stare nici să se apere, nici să își vină în ajutor.

PHAIDROS Toate acestea sînt, deopotrivă, cum nu se poate mai adevărate.

276 a SOCRATE Însă ce zici ? Oare nu trebuie să avem acum în vedere cealaltă cuvîntare, soră bună cu cea dinainte, și să vedem în ce chip se naște și cu cît

este ea mai bună şi mai puternică decît aceasta prin chiar natura ei?

PHAIDROS Despre ce cuvîntare vorbeşti? Şi cum se naşte ea?

SOCRATE Despre aceea care, însoţită de știință, este scrisă în sufletul omului ce prinde învățătura; despre aceea care e în stare să se apere singură și care ştie în fața cui trebuie să vorbească și a cui să tacă.

PHAIDROS Ai în vedere cuvîntarea celui care *știe*, vie și însufleţită, față de care cuvîntarea scrisă ar putea fi pe bună dreptate numită un simplu simulacru?

SOCRATE Întocmai. Spune-mi însă: plugarul înțe- b
lept, dacă are sămînţă bună şi pe care ar vrea să o vadă rodind, va merge oare, cu tot sîrgul, s-o semene în plină vară în grădinile lui Adonis[98], gîndindu-se la bucuria de a le vedea pe acestea frumos date în spic în numai opt zile? Sau, făcînd astfel, oare nu o va face numai de dragul jocului și al sărbătorii? În schimb, cînd e vorba de treaba lui adevărată, el va ține seama de regulile agriculturii, va semăna în pămîntul potrivit și va fi tare mulţumit dacă, în cea de-a opta lună, sămînța pusă în pămînt va da în rod.

PHAIDROS Bănuiesc, Socrate, că aşa va face. În- c
tr-un caz, el își va lua treaba în serios; în celălalt, cu totul în alt fel, așa cum spui.

SOCRATE Cît despre cel care cunoaște ce e drept, frumos și bine, să spunem că, gospodărindu-și sămînţa, are mai puţină minte decît plugarul?

PHAIDROS Nicidecum.

SOCRATE Aşadar, el nu se va apuca, pe deplin serios, „să scrie pe apă", folosindu-se de cerneală și de pana de trestie, pentru a semăna discursuri care nu sînt în stare să își ajute singure prin vorbe şi nici să ne înveţe îndeajuns ce-i adevărul.

PHAIDROS Pesemne că nu o va face.

SOCRATE Sigur că nu. Iar aceste grădini ale literelor, dacă le va semăna, şi dacă le va scrie, lucrul d
se va petrece, după cît se pare, de dragul jocului. Scriind, el nu face decît să-și adune cu grijă amintiri,

atît pentru sine, cînd bătrînețea cea uitucă vine să-l încerce, cît și pentru oricare altul care apucă același drum cu el. Și se va bucura văzînd gingașele răsaduri. În vreme ce alții vor gusta alte plăceri, pierzîndu-se în chefuri și în desfătări de-o seamă cu acestea, el, nu încape îndoială, va alege în locul lor petrecerea de care am vorbit.

e PHAIDROS Pe lîngă sărmana desfătare a celorlalți, cîtă frumusețe, Socrate, are de partea lui cel care e în stare să afle bucurie închipuind frumoase cuvîntări, despre Dreptate, despre toate cîte-ai pomenit.

SOCRATE Într-adevăr așa e, scumpe Phaidros, nu zic ba. Cred însă că se află mai multă frumusețe și mai mult avînt în toate astea atunci cînd cineva, folosind arta dialectică și luînd în grijă un suflet pe măsura ei, răsădește și seamănă în el nu orice cuvîntări, ci pe acelea unite cu știința, acelea în măsură să-și vină și lor înșile în ajutor și celui care le-a sădit,
277 a cele ce nu sînt sterpe, ci au în ele o sămînță din care, odată semănată în alți oameni, cu alte firi, încolțesc alte gînduri și rostiri; da, cuvîntări ce au în ele, fără moarte, puterea de a dărui toate acestea, iar celui înzestrat cu ele cea mai mare fericire dată ființei omenești.

PHAIDROS Dar și mai multă frumusețe se află în vorbele tale.

SOCRATE Iar acuma, Phaidros, după ce am căzut de acord în aceste privințe, iată-ne în măsură să lămurim deplin și ce a mai rămas de lămurit.

PHAIDROS Anume ce?

SOCRATE Vezi bine, tocmai ceea ce, încercînd noi să deslușim, ne-a adus pînă aici: încercarea de a vedea, pe de o parte, de ce i se face o vină lui Lysias
b din a scrie discursuri și, pe de alta, dacă, în felul de a le scrie, se află sau nu meșteșug. În această din urmă privință cred însă că noi am limpezit lucrurile în măsura cuvenită.

PHAIDROS Le-am limpezit, ce-i drept, dar te-aș ruga să-mi amintești puțin cum am făcut noi asta.

SOCRATE Pînă cînd oratorul nu cunoaşte adevărul despre fiecare lucru spus sau scris de el ; pînă cînd nu este în stare să definească, în el însuşi, întregul obiect al expunerii sale şi apoi, odată astfel definit, să-l subdividă în speciile sale, sfîrşind cu cea indivizibilă ; pînă cînd, datorită unei analize, întemeiată pe aceeaşi metodă, a naturii sufletului, el
nu ajunge să descopere specia care corespunde fie- c
cărei naturi ; pînă cînd nu statorniceşte şi nu organizează cuvîntarea în funcţie de asta, adică adresînd unui suflet pestriţ vorbirii pestriţe, în care se armonizează toate modurile, iar unui suflet cu alcătuire simplă vorbiri cu alcătuire simplă, — pînă atunci el nu va reuşi, nici pentru a da învăţătură, nici pentru a convinge, să mînuiască genul oratoric cu toată arta pe care o presupune natura acestuia. Aşa cum a reieşit limpede din tot ce am discutat noi pînă acum.

PHAIDROS Nici vorbă, în linii generale aşa ni s-a vădit.

SOCRATE Cît despre a şti dacă a rosti ori scrie d
cuvîntări este un lucru bun sau unul ruşinos şi în ce condiţii este susceptibil de a fi, după dreptate, supus sau nu blamului nostru, în privinţa asta oare din cele spuse adineaori nu rezulta limpede ... ?

PHAIDROS Ce oare să rezulte ?

SOCRATE ... că atunci cînd ori Lysias ori un altul va fi scris sau urmează să scrie ceva, fie în sfera vieţii private, fie în a celei publice unde, instituind legi de pildă, compune o scriere politică, şi face asta închipuindu-şi [pe nedrept] că se află în lucrarea lui multă temeinicie şi multă certitudine — atunci cel care-a scris aşa este blamabil, indiferent dacă blamul cuvenit este rostit sau nu de cineva. Căci a nu şti nimic, ori că eşti treaz, ori că visezi, despre ce este drept şi
ce nedrept, despre ce fapte sînt bune şi ce fapte rele, e
asta nu poate nicidecum să scape de a fi considerat blamabil, chiar dacă, într-un glas, îl laudă mulţimea.

PHAIDROS Nu, nicidecum.

SOCRATE Dar ce vom zice oare despre omul pentru care un discurs, indiferent de subiectul său, odată scris, conţine în chip inevitabil o mare parte desti-

nată desfătării ; de omul pentru care nici o vorbire, fie ea în vers sau proză, nu merită osteneala de a fi aşternută în scris ori recitată cum şi le recită pe-ale lor rapsozii, nici una, niciodată dacă ţelul ei este doar să convingă şi nu acela ca, după o prealabilă examinare,
278 a să-i înveţe pe oameni ceva ; pentru care cele mai bune din aceste cuvîntări sînt, chiar celor care ştiu, un mijloc de reamintire, iar cuvîntările care dau învăţătură şi sînt rostite pentru a instrui, acelea care cu adevărat scriu în adîncul sufletului despre ce este drept, frumos, şi bun, sînt singurele deopotrivă certe, împlinite şi vrednice de osteneală ; cel pentru care asemenea discursuri pot pe drept cuvînt fi socotite fiii săi legitimi (în primul rînd discursul pe care, găsit fiind [de mintea lui], îl poartă în sine, apoi şi altele, cîte prind fiinţă, fiindu-i vlăstare şi deopotrivă
b fraţi, din acesta în sufletele altor oameni, în fiecare după vrednicia sa) ; cel care celorlalte feluri de discursuri le spune rămas bun — despre un astfel de om vom spune, Phaidros, că pare foarte mult a fi tocmai acela cu care noi, tu şi cu mine, am vrea atît de mult să fim la fel !

PHAIDROS Da, da, vorbele tale spun fără de greş tot ce doresc şi năzuiesc eu însumi.

SOCRATE Atunci să zicem că ne-am amuzat destul vorbind despre oratorie. Aşa că du-te la Lysias şi spune-i că ţie şi mie, coborînd noi la pîrîul nimfelor şi la sanctuarul lor, ni s-a încredinţat să purtăm vorbă
c şi lui Lysias, dimpreună cu toţi autorii de discursuri, şi lui Homer, dimpreună cu toţi cei care au compus poezii, pentru cîntat sau numai pentru recitat, şi lui Solon, dimpreună cu toţi cei care au contribuit la elocinţa politică prin lucrări numite de ei legi. Spunîndu-le aşa : „Dacă fiecare dintre voi a scris aceste lucruri cu ştiinţa a ceea ce constituie adevărul şi dacă este în măsură, văzîndu-şi contestate ideile, să le apere cu argumente, fiind totodată în stare să spună singur, despre propriile-i scrieri, cît de puţin lucru
d înseamnă ele — ei bine, unui asemenea om nu i se potriveşte nici un nume dintre cele ale lumii noastre,

ci numai acela al realității de dincolo de lume către care-a năzuit!"

PHAIDROS Și, după tine, de ce nume ar fi vrednic?

SOCRATE Dacă i-am zice *înțelept*, iubite Phaidros, mi s-ar părea că-i dăm un mult prea mare nume, vrednic numai de divinitate. În schimb spunîndu-i *filo-sof*, adică iubitor de înțelepciune, ori în vreun alt chip, asemănător, i-am da un nume care i s-ar potrivi mai bine și ar suna mai nimerit.

PHAIDROS Și care nu ar fi deloc străin de adevăr.

SOCRATE În schimb celui ce nu cunoaște nimica mai de preț decît ce a compus ori scris și care stă ceasuri în șir sucindu-și opera și răsucind-o, tot lipind e
și tot ștergînd, acestuia oare nu pe drept cuvînt îi vei zice poet, autor de discursuri, sau de legi?

PHAIDROS Așa, de bună seamă.

SOCRATE Ei bine, spune-i acestea toate prietenului tău.

PHAIDROS Iar tu? Tu ce-ai să faci? Căci nu se cade să-l uităm nici pe al tău.

SOCRATE La cine te gîndești?

PHAIDROS La Isocrate cel frumos. Lui ce ai să-i vestești? Despre el ce o să spunem?

SOCRATE Isocrate[99] este încă tînăr, Phaidros. Totuși am de gînd să-ți spun ce cred eu despre viitorul lui. 279 a

PHAIDROS Adică?

SOCRATE Mie mi se pare că înzestrările lui naturale îl pun deasupra elocinței lui Lysias și, în plus, că este moralmente cu mai multă noblețe echilibrat. Astfel, că n-ar fi deloc de mirare ca, înaintînd în vîrstă, să-i întreacă, în chiar genul de discursuri pe care îl practică acum, pe toți cei care s-au ocupat vreodată de asemenea lucruri, să-i întreacă mai mult decît dacă ar fi niște copii; ba mai mult, nu este exclus ca, dacă ce face el acuma va înceta să-l mulțumească, un mai divin avînt să îl îndemne spre lucruri mai înalte. Căci, prin însăși firea lui, în cugetul acestui b
om se află o anume formă de filosofie. Iată așadar ce cuvînt îi trimit eu lui Isocrate, ca unui tînăr de mine iubit, în numele acestor zeități de aici. Iar tu, lui Lysias, cu același suflet, cele spuse mai demult.

PHAIDROS Așa voi face. Și-acum, că s-a mai potolit dogoarea, hai să mergem.

SOCRATE Da, dar oare nu s-ar cuveni să înălțăm întîi o rugă zeităților acestui loc?

PHAIDROS Firește că s-ar cuveni.

SOCRATE *Iubite Pan și voi, zeități de aici, cîte sînteți, faceți să dobîndesc frumusețea lăuntrică. Iar*
c *dinafara mea să fie toate prietene celor din mine. Fie, apoi, să-l socotesc pe înțelept bogat. Și să am parte de o avere nici mai mare, nici mai mică decît aceea pe care numai omul cumpătat poate și să o poarte și s-o mîne.*

Oare, Phaidros, ar mai fi ceva de cerut? Mie ruga mea îmi este pe măsură.

PHAIDROS Atunci să-i fiu și eu părtaș, căci toate ale prietenilor sînt obștești.

SOCRATE Să mergem.

NOTE

[1] A se vedea LĂMURIRI PRELIMINARE, paragraful *Despre personaje: Phaidros.*

[2] Cu același „încotro“ și „de unde“, adresat de astă dată lui Socrate, se deschide și celălalt dialog despre prietenie al lui Platon, *Lysis.* Pentru ponderea pe care o poate căpăta această simplă întrebare convențională în tradiția comentatorilor neoplatonicieni, a se vedea debutul *Comentariului* lui Hermeias la *Phaidros,* tradus în acest volum

[3] A se vedea LĂMURIRI PRELIMINARE, paragraful *Despre personaje: Lysias.*

[4] După cum rezultă și din pasajele următoare, Phaidros, el însuși autor de discursuri (vezi 242 b) și exaltat admirator al lui Lysias, își petrecuse întreaga dimineață ascultîndu-l, într-un grup de iubitori ai retoricii, pe faimosul orator, sosit la Atena. Trebuie să înțelegem că prezența lui Lysias în Atena avea semnificația unui eveniment cultural, la fel ca și aceea a lui Protagoras, a lui Hippias sau Euthydemos în dialogurile ce le poartă numele. Ceea ce apare însă ca Eveniment pentru majoritate, ca întîmplare mondenă care înfierbîntă spiritele împingîndu-le către admirația necondiționată și nereflectată („opinia culturală“ a cetății), constituie pentru Socrate, de fiecare dată, termenul de opoziție și prilejul pentru a-și propaga și consolida propriul punct de vedere în luptă deschisă cu marile „curente“ culturale ale epocii, create și purtate în lumea greacă mai cu seamă de retori și sofiști. Să ne imaginăm, printr-o analogie ajutătoare, un înțelept al secolului XX, trebuind să-i apere pe tineri, și Filosofia odată cu ei, de acel *furor* al structuralismului, panlingvismului, epistemologiei sau panlogisticii contemporane.

Deci și de astă dată, entuziasmul manifest („la Lysias, am stat jos de azi dimineață ore întregi nemișcat“) al cîte unui partener de discuție pentru o celebritate a zilei, îl stîrnește pe Socrate și face să se declanșeze dialogul.

Faptul că Phaidros trebuie convins să renunţe la calea pe care el se află acum, la începutul dialogului, nu reprezintă pentru Socrate o simplă probă de persuasiune şi de victorie secretă cîştigată în faţa lui Lysias, ci cazul particular al unei înfruntări mai vaste: între *filosofie* şi *retorică*, între gîndirea responsabilă şi meşteşugul vorbirii lipsite de criterii morale.

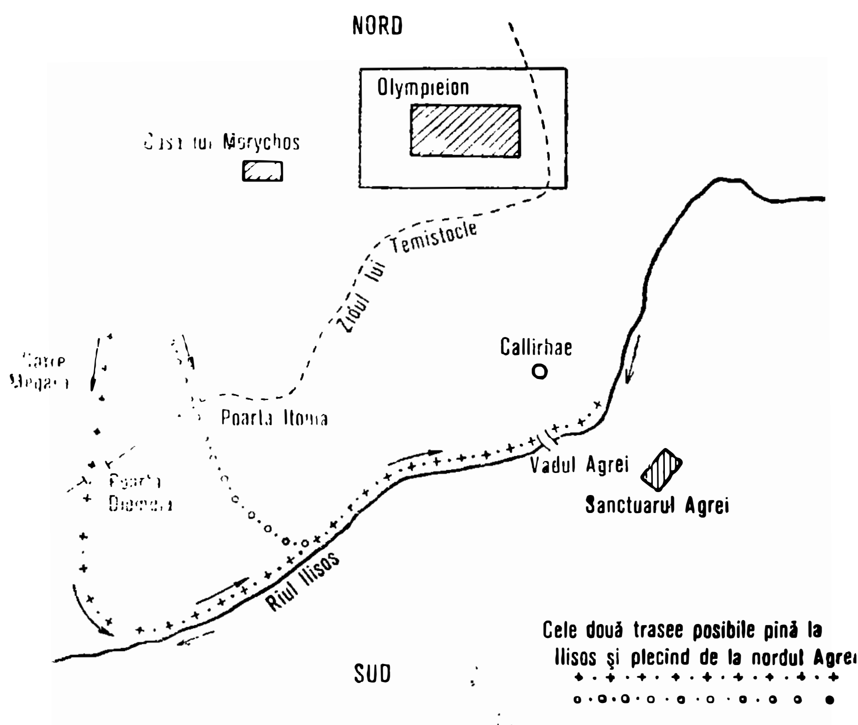
[5] Personaj secundar din această „comedie umană" platoniciană; numele lui Phaidros este mereu asociat — atît în *Protagoras*, cît şi în *Banchetul* — cu cel al lui Acumenos şi al fiului acestuia, Eryximachos, ambii medici vestiţi, legaţi de mişcarea culturală a epocii: ca prieteni ai lui Phaidros, ei sînt invocaţi laolaltă de către Socrate la 268 a. În *Banchetul*, în şirul discursurilor despre Eros, deschis de Phaidros, Eryximachos va vorbi al treilea (185 e—188 e).

[6] Epicrates, gazda reuniunii la care luase parte şi Phaidros, era orator al partidului democratic. Din context rezultă că el era actualul proprietar al „vilei lui Morychos", faimoasă pentru fastul său, şi al cărei nume rămăsese legat de constructor şi de primul său posesor. Întîlnirea lui Socrate cu Phaidros are loc în apropierea casei lui Morychos, pe care Phaidros tocmai o părăsise, pregătindu-se, potrivit reţetelor de igienă ale lui Acumenos, pentru o lungă plimbare în afara zidurilor Atenei. Cei doi se întîlnesc *în* cetate, dar în apropierea zidurilor, pentru că templul lui Zeus Olimpianul, pe care Phaidros i-l indică lui Socrate drept reper, arătîndu-i-l cu mîna, se înălţa chiar pe hotarul estic al Atenei. Pentru detalii topografice privind scena întîlnirii şi itinerariul urmat de cei doi, a se vedea schiţa reprodusă după ROBIN, 1970, XI.

[7] Reminiscenţă din Pindar, *Istmice*, I, 2.

[8] Pentru motivul „Socrate ca expert în chestiuni de iubire *(ta erotika)*", a se vedea *Lysis*, 204 b—c („Hippothales, fiu al lui Hieronymos, n-ai decît să nu-mi spui dacă iubeşti pe cineva sau nu. Căci îmi dau singur seama nu numai că iubeşti, dar şi că, în privinţa iubirii, ai ajuns departe. Altminteri sînt netrebnic şi nepriceput, dar zeul mi-a dat harul să cunosc imediat pe cel care iubeşte şi pe cel iubit").

Despre acest „har venit de la zeu“ *(touto ... ek theou dedotai)*, de la zeul Eros însuşi, va fi vorba şi în *Phaidros*, 257 a: „arta (sau ştiinţa) de tine dăruită“ *(ten erotiken moi technen hen edokas)*. În sfîrşit, motivul reapare din plin în *Banchetul*, 177 d („Nimeni, Eryximachos, nu va vota împotriva ta, zise Socrate. În nici un caz nu m-aş împotrivi, ca unul ce declar din capul locului că nu cunosc nimic mai bine decît arta de a iubi“ — *ouden phemi allo epistasthai e ta erotika)* sau la 198 d („priceput în materie de iubire“ — *deinos ta erotika)*.



8 Este clar că discursul lui Lysias era un *logos paradoxal*, care îşi propunea în primul rînd să desfăşoare un tip de abilitate, de *virtuozitate retorică:* dificultatea maximă era să dezvolţi o temă care mergea împotriva bunului-simţ, împotriva habitudinilor curente. Retorica nu avea deci scrupule: la limită, ea devenea un exerciţiu în sine, total neatent la conţinutul şi consecinţele morale ale demon-

strației — singura care prezenta aici interes. Mergînd pe această cale, retorica întîlnea în mod fatal sofistica. Tocmai acest fapt va stîrni reacția lui Socrate: retorica atingea, cu grație iresponsabilă, obiecte despre care nu poți și nu trebuie să vorbești *oricum;* un asemenea obiect „sacru" era și iubirea. *Phaidros* este un dialog despre iubire numai în măsura în care aceasta, atinsă de atitudinea nediferențiată a retoricii, trebuia sustrasă practicii ei negative, de aceea *Phaidros* nu este în fond un dialog despre iubire, ci despre cum trebuie și cum nu trebuie să se vorbească despre subiectele grave, *de pildă* despre iubire.

[10] Socrate nu ar pomeni de o eventuală excursie pînă la Megara, dacă întîlnirea lui cu Phaidros nu ar fi avut loc în apropierea unei ieșiri din cetate care să deschidă drumul spre Megara. Această poartă, apropiată și de templul lui Zeus și care, în același timp, deschizîndu-se înspre sud, către Megara, trimitea către rîul Ilisos, pe cursul căruia vor merge cei doi, era poarta Diomeia. Drumul, pînă la Megara, pe care medicul Herodicos (vezi și *Prt.*, 316 e și *R.*, III, 406 a), partizan al exercițiilor fizice intensive, îl recomanda pacienților săi, era de cca 30 de km. Herodicos din Selymbria era batjocorit de confrați pentru metodele sale de tratament, atît de epuizante încît adesea se soldau cu moartea pacientului (v. RITTER, 1922, 113).

[11] Vezi nota anterioară.

[12] *ne ton kyna,* „pe Cîine!", formulă de jurămînt care reapare și în *Apologie* (22 a), de asemenea în *Gorgias* (482 b), sub forma detaliată „pe Cîine, zeu al egiptenilor". Formule asemănătoare apar și în Aristofan (*Păsările,* 521, sau *Viespile,* 82). Într-o scholie aristofanică se pomenește, în legătură cu acest tip de jurăminte, de regele și nomotetul cretan Rhadamanthys, care evita să invoce numele zeilor în contexte nesemnificative, preferînd să jure pe un animal sau pe o pasăre. În limbile moderne se întîlnesc de asemenea, în jurăminte sau blesteme, formule de evitare ale numelor supreme (de pildă germanele *Donnerwetter!* sau *potz!*).

[13] *de to nosounti peri logon akoen.* — Afirmația lui Socrate trebuie înțeleasă ironic. Din dialoguri ca *Protagoras,*

Gorgias, *Hippias Maior*, *Euthydemos* și altele rezultă limpede că Socrate vedea în vorbirile extinse de tip discursiv un apanaj al sofisticii, iar în retorică o disciplină de tip sofistic, lipsită de virtuțile heuristice ale dialogului dialectic. Opoziția între *monologul discursiv* și *dialogul dialectic*, deci între vorbirea excesivă a unui singur vorbitor care obținea persuasiunea stîrnind reacții de tip afectiv și vorbirea alternată și concisă a două personaje angajate pe calea unică a căutării unui adevăr impersonal de tip rațional, este de fapt opoziția între retorică și dialectica filosofică de proveniență socratică. Pentru decodarea sensului ironic al replicii de mai sus, a se vedea *Mx.*, 234 c—235 d („Mereu îți bați joc de retori, Socrate!"); de asemenea și N. Ș. Tanașoca, *Note* la *Menexenos* (notele 11 și 13), în vol. II al ediției românești, pp. 317 și 318; FRIEDLÄNDER, 1964, II, 204—205 și 1975, III, 203; Y. Brès, *La psychologie de Platon*, Paris, 1968, p. 252. Pentru „alergia" socratică față de vorbirile extinse, a se vedea *Prt.*, 334 c—d: „O! Protagoras, întîmplarea face că eu sînt cam uituc; dacă cineva îmi vorbește prea mult uit despre ce era vorba. Așadar, după cum, dacă din întîmplare aș fi avut auzul slab, ca să stai de vorbă cu mine, ai fi socotit că trebuie să-mi vorbești mai tare decît celorlalți, tot așa și acum, de vreme ce ai de-a face cu unul care e uituc, mai taie din lungimea răspunsurilor și fă-le mai scurte dacă vrei să te pot urmări" (trad. Șerban Mironescu). Apoi: „Eu unul nu fac față la cuvîntări lungi, deși aș dori-o" (335 c). De asemenea în *Grg.*, 449 b: „În acest caz vrei, Gorgias, să ne continuăm ca pînă acum dialogul, întrebînd și răspunzînd, și să amînăm pentru altădată discursurile de mărimea celui început de Polos ?" (trad. Alexandru Cizek).

[14] *hoti hexoi ton synkorybantionta — synkorybantiao*, „a uita de tine prins de un furor colectiv", „a fi cuprins de un extaz de tip corybantic"; corybanții, preoți ai zeiței Cybele, erau cuprinși de forme de extaz extrem, trădînd o formă de pasiune maximă, asemănătoare, spune Socrate, cu aceea de care dă dovadă Phaidros cînd e vorba de discursuri și retorică.

[15] „Ca scenă a dialogului platonician *Phaidros*, rîul Ilisos este, într-un sens, mai important decît fluviul Mississip-

pi", afirmă G. L. Dickinson, în *Plato and his dialogues*, 1932, 12 (*apud* FRIEDLÄNDER, 1975, III, 466).

[16] Vezi şi Constantin Noica, *Eminescu sau gînduri despre omul deplin al culturii româneşti*, Bucureşti, 1975, p. 8: „Desculţii — uneori la propriu, ca în cazul folclorului şi al cîtorva mari figuri din trecut, dar de cele mai multe ori la figurat — sînt dintre cei care fac cultura mare. Ceilalţi, «bineîmbrăcaţii», o pun doar în ordine. Primii sînt cu adevărat cei liberi, cei detaşaţi şi cei care au acces la o lume răsturnată (sau *altfel* aşezată, mai bine), aşa cum aici în dialog, sub insolaţia spiritului — sub «însorirea» lui, ar fi spus Eminescu, folosind un termen pe care îl încerca în manuscrise — anticii aceia se străduiau să vadă lumea ca o «nelume» a Ideilor".

[17] Oreithyia era fiica legendarului rege Erechtheus, erou atic; a fost răpită de Boreas, vîntul nordic, şi dusă în Tracia (vezi Pausanias, V, 19, 1). Pharmaceia, despre care e vorba mai jos, la 229 c, însoţitoarea Oreithyiei, era nimfa unui izvor cu virtuţi curative din preajma rîului Ilisos.

[18] Lungimea unui *stadion* atic era de 178 m.

[19] RITTER (1922, 114) vorbeşte de numele sub care era desemnată Artemis în ipostază de mare vînător. În schimb, ROBIN (1970, XII) afirmă: „Cît priveşte sanctuarul despre care e vorba aici, el nu e defel închinat zeiţei Artemis *Agrotéra sau Agraïa;* e vorba de un sanctuar închinat Demetrei, un *Metroon* pe care îl poseda «dema», districtul atic Agra şi care, în secolul trecut, mai putea fi încă văzut pe pantele stîncoase care străjuiau rîul".

[20] *hoi sophoi*, „cărturarii", „înţelepţii" — se poate presupune că Platon i-a avut aici în vedere pe cei care au întreprins *explicarea raţionalistă* a miturilor în care caz poate fi vorba deopotrivă de Anaxagoras, Empedocle sau Democrit. Empedocle, de pildă, oferă o sursă ontologică de decodare a fabulosului mitic atunci cînd presupune existenţa unei perioade biologice tatonante, în care membre corporale izolate îşi încercau viabilitatea reunindu-se în diferite formaţiuni corporale. Formaţiunile nerezistente (oameni cu capete de boi etc.) n-ar fi altele decît fiinţele fabuloase

care au precedat tabloul zoologic constituit prin „selecție naturală".

Însă din întregul pasaj rezultă că Platon îi are în vedere nu pe specialiștii demitificării, ci pe aceia preocupați exclusiv de căutarea sensurilor ascunse ale miturilor. De aceea, HACKFORTH (1972, 26) dă acestui pasaj o adresă directă: Platon atacă aici *en passant* „școala alegorică a interpretării poetice": „Atitudinea lui Platon față de «alegoriști» este pe larg discutată de prof. J. Tate în «Classical Quarterly», XXIII (1929) și XXIV (1930). El arată că nu există nici un motiv pentru a crede că Platon nega pur și simplu «sensurile ascunse»; însă deoarece o diversitate de asemenea semnificații era posibilă în fiecare caz în parte și deoarece nu era cu putință găsirea unui principiu care să permită opțiunea între o semnificație sau alta, a te osteni să găsești cu orice preț asemenea semnificații reprezenta o operație nerentabilă". Iar dacă această activitate care nu ducea nicăieri era pusă în balanță cu aceea a cunoașterii de sine (229 e), ea își dovedea cu atît mai mult, ca formă de cunoaștere neangajată, inconsistența.

În sfîrșit, ne putem întreba, în legătură cu acest pasaj, dacă Platon nu a dorit să sugereze cititorului însuși o anumită atitudine, pregătindu-l pentru întîlnirea cu miturile, care articulează în continuare marile părți ale dialogului".

[21] *ouk an atopos eien* — „nu aș fi (omul) straniu/extravagant/incomod/ieșit din comun (care sînt)". Pentru *atopia* socratică — imposibilitatea de a rîndui personalitatea lui Socrate în categoriile umane obișnuite — a se vedea cuvîntarea lui Alcibiade din *Banchetul* (221 d și urm.). *Atopos* este deci, în sens propriu, „cel care nu-și află locul" în sfera obișnuitului, a știutului, a uzualului.

[22] Personificare a forței distrugătoare care însoțește furtuna și focul, Typhon este imaginat (Pi., *O.*, 4, 8 și Aristofan, *Norii*, 336) ca un monstru cu o sută de capete sau ca un soi de balaur care scuipă flăcări (Eschil, *Cei șapte...*, 476 și urm.; v. și Hesiod, *Th.*, 820 și urm.). Platon leagă numele lui Typhon de verbul *typho*, „a scoate fum" și de substantivul *typhos*, „abur care urcă la creier", „fumuri de mărire", „vanitate". Sensul fragmentului e clar: propu-

nîndu-și să se cunoască pe sine, Socrate nu face figură de orgolios, asemenea lui Typhon, nu este deci atins de fumul măririi. Avînd în comun cu natura divină facultatea cunoașterii, el o folosește pentru a-și afla puținătatea, dovedindu-se astfel modest, neatins de fumul măririi: *atyphos.*

[23] *agnos, vitex agnus castus,* „mielărea“: un arbust cu flori violete sau albe, care crește mai ales pe țărmul Mediteranei. Numele său latin trădează credința în puterea de a ocroti castitatea: la sărbătorile Demetrei, femeile acopereau străzile cu ramuri de mielărea.

[24] De fapt este vorba de figurine din lut ars (statuete votive) închinate nimfelor și de statui din marmură înfățișîndu-l pe Acheloos, zeul apelor curgătoare. Să observăm că decorului uman din celelalte dialoguri (prieteni, discipoli, admiratori ai partenerilor de discuții etc.), i se substituie aici prezența divinităților locului, aceste *mutae personae,* menite, alături de cadrul natural, să ofere fundalul firesc pentru marele delir socratic din cel de-al doilea discurs.

[25] Cum trebuie să înțelegem această neașteptată vibrație a citadinului Socrate în fața naturii? Ce sens are această permeabilitate a eului socratic rațional față de influența unui termen exterior, capabil să-l conducă pe Socrate către o stare de „posesie“ *(enthousiasmos),* deci dincolo de tradiționala sa stăpînire de sine? De ce devine natura cadrul necesar de desfășurare al acestui dialog și de ce, pentru o dată, Socrate nu mai este așezat de către Platon în decorul pieții ateniene, al palestrei sau în casa unui iubitor al filosofiei? Iată explicația lui HACKFORTH (1972, 14): „Alegînd un cadru natural descris cu atîta finețe, atît de diferit de agitația urbană prezentă în majoritatea dialogurilor...“, Platon „a dorit ca marele discurs al lui Socrate să apară mai puțin surprinzător în momentul cînd el va fi rostit. Căci exaltarea «nebuniei divine» peste limitele prudenței raționale, precum și întregul aparat al acelui *mythikos hymnos* pot fi cu greu puse în seama lui Socrate așa cum ne apare el din dialogurile «socratice»“.

Socrate trebuie deci „să se piardă“ mai întîi în fața naturii, pentru a se putea pierde apoi încă o dată, mai adevărat, în des-mărginirea eros-ului. Sentimentul naturii este astfel doar tonul pregătitor al acelei „melodii dionisiace“

care se face auzită în discursul despre iubire, în această superioară pierdere de sine ca împlinire în spirit.

[26] Textual: *out'eis ten hyperorian apodemeis* — „nu călătoreşti trecînd dincolo de hotar". Cu excepţia expediţiilor militare (Potideea, Delion, Amphipolis), cînd părăseşte Atena constrîns de o îndatorire civică, Socrate — ni se spune în *Criton* (52 b) — a mai ieşit din cetate o singură dată, pentru a asista la jocurile Isthmice. Este firesc ca această situaţie să-i apară lui Phaidros în cel mai înalt grad ciudată *(atopotatos tis phainei)*, de vreme ce grecii realizaseră un firesc echilibru între *apodemia* şi *epidemia*, între „părăsirea patriei" şi „revenirea în patrie". Ciudăţenia lui Socrate, *atopia* sa, se manifesta deci, printre altele, şi printr-o hipertrofie a „instinctului epidemic", al gustului său pentru „rezidenţa în cetate", dar care, în fond, nu era decît un *analogon* geografic al „rezidenţei în spirit", deci al unei epidemii de ordin filosofic, care exalta eticul şi existenţialul, renunţînd la apodemia presocratică, la evaziunea în ontologic şi cosmologic.

[27] Vezi *Comentariul* lui Hermeias, cap. 33.

[28] *to rhetoriko mono;* „nur auf das Rednerische", traduce Schleiermacher; Ritter: „nur auf die rednerische Form"; Hackforth: „I was only attending to it as a piece of rhetoric".

[29] Comentariul lui HACKFORTH (1972, 36) la acest pasaj: „Cititorul familiarizat cu autodeprecierea socratică *(eironeia)* va înţelege de îndată că invocarea lui Anacreon, a poetei Sappho sau a cine ştie cărui prozator drept sursă a inspiraţiei lui Socrate nu trebuie luată în serios. Cînd Socrate afirmă că a uitat pur şi simplu sursa exactă a inspiraţiei sale (235 d), pînă şi Phaidros pare să nu-i dea crezare.

Dar s-ar putea ca în spatele vorbelor lui Socrate să se ascundă ceva mai mult: poate că în felul acesta sîntem pregătiţi pentru un moment ulterior, cînd Socrate va recunoaşte în mod deschis sursa divină a inspiraţiei sale, referindu-se la «divinităţile locului» (262 d), la «Pan şi la toţi ceilalţi zei aici de faţă» (279 b)... Însă cititorul îşi poate da încă de pe acum seama că Socrate are să îi

ofere ceva mai mult decît un discurs «raționalist» despre iubire".

[30] Privitor la legămîntul pe care arhonții urmau să-l facă odată cu preluarea funcției, a se vedea Aristotel, *Constituția statului atenian*, cap. 55, 5: „ei jurau să-și îndeplinească funcția cinstit și potrivit legilor, fără să accepte vreun dar pentru exercitarea atribuțiilor lor; iar dacă ar fi făcut-o, să ofere cetății o statuie de aur".

[31] Textual: „ești cu adevărat de aur"; este limpede că Socrate are în vedere cele spuse de Phaidros privitor la închinarea unei statui de aur, dar, în același timp, numele lui Phaidros, care înseamnă „cel ce strălucește", este pus în legătură — supremă curtoazie din partea lui Socrate — cu strălucirea aurului.

[32] Cypselos, ajuns în anul 657 tiran al Corintului, peste care a domnit timp de treizeci de ani, a înălțat la Olimpia un edificiu pentru depozitarea ofrandelor închinate lui Zeus; printre acestea se afla și o uriașă statuie a zeului, bătută în aur, închinată de către urmașii tiranului — Cypselizii — lui Zeus.

[33] Textual: *eis tas homoias labas*. Pentru sensul exact al expresiei, vezi *Comentariul* lui Hermeias, cap. 45.

[34] Vezi 228 b—c.

[35] *philologos*.

[36] Gestul acesta pare să-i fie adresat lui Phaidros, care ar urma să constate cu cît mai prejos stă discursul lui Socrate față de cel al lui Lysias. În realitate, după cum rezultă de la 243 b, Socrate nu se rușinează gîndindu-se la inferioritatea artistică a discursului său, ci la conținutul său, la faptul că, acceptînd să dezvolte teza lui Lysias, el va păcătui față de zeul Eros.

[37] Joc etimologic, sugerînd legătura între *ligys* („cu voce limpede", „cu glas cristalin") și „liguri", popor vestit prin darurile sale muzicale. Potrivit lui Platon, ligurii ar fi, deci, în chip propriu, „poporul celor cu vocea limpede, melodioasă".

38 Din nou, Platon încearcă aici o conexiune etimologică (fictivă), extrem de greu de redat în traducere: *eros* („iubire") este asociat cu *rhome* („tărie", „forță"), ca și cum *eros* ar participa la semantismul radicalului *rho* din *rhome*. Jocul acesta este extins și prin prezența cognatelor *erromenos* și *rhostheisa* (de la *rhonnymi*, „a întări", iar la pasiv „a fi puternic", „viguros").

39 *emauto theion pathos peponthenai* — acest acuzativ intern *(pathos peponthenai)* nu poate fi redat în traducere; ideea însă e clară: „am căzut pradă unui *pathos* divin", „suport o stare zeiască", „mă aflu sub o înrîurire divină". Robin traduce: „... d'être dans un état qui tient du divin"; Hackforth: „... that I am divinely inspired"; Ritter: „... dass ich göttliche Einwirkung erfahren habe". Vezi de asemenea *Comentariul* la Hermeias, cap. 52.

40 *nympholeptos*; cuvîntul accentuează în continuare *starea de posesiune* în care se află Socrate („răpit", „posedat de nimfe"). Tonul ditirambilor, deci al unui cînt bahic, este direct legat de acest „delir nympholeptic".

41 Textual: *ostrakou metapesontos*, „cochilia căzînd pe partea cealaltă". Vezi *Comentariul* lui Hermeias, cap. 57.

42 Un vers epic, în speță un hexametru dactilic, este, în textul original, propoziția cu care se încheie discursul lui Socrate („Îndrăgostitul îl îndrăgește pe iubit, așa cum lupul îndrăgește oaia"). Ditirambul, la origini un cînt de slavă închinat lui Dionysos (așa cum paianul, lui Apollon), reprezenta, în vremea lui Platon, o structură literară de tipul baladei, caracterizată printr-un ton înalt și printr-un vocabular și o topică care o distingeau de răceala prozei. Ditirambul se mișcă însă în ritmuri libere, care nu sînt legate de simplitatea sau rigoarea unei scheme.

43 Este vorba de tînărul theban, prieten al lui Cebes, care discută cu Socrate în *Phaidon*.

44 *to daimonion semeion;* despre acest „semn daimonic", acea „voce interioară" a cărei valoare este, pentru Socrate, inhibitivă, Platon mai vorbește și în *Ap.*, 31 d, 40 b; *Euthphr.*, 3 b; *R.*, 496 c; *Tht.*, 151 a; *Euthd.*, 272 e. Vezi

de asemenea Xenofon, *Memorabilia*, c. IV, VIII, 1. HACKFORTH (1972, 54) observă că în acest context „semnul" este doar formal inhibitiv: „el îi interzice lui Socrate să plece înainte de a-și ispăși greșeala, dar în fapt el îl îndeamnă tocmai către o asemenea ispășire". ROBIN (1970, XXXIV) susține că apariția „semnului daimonic" are o semnificație adîncă în scenariul dialogului: „*Admoniția* daimonică este cea care îi permite lui Socrate să devină pe deplin conștient de păcatul său. Este greu, prin urmare, să nu vezi aici un moment-cheie în dezvoltarea dialogului: unei inspirații izvorîte de jos i se substituie de acum o alta, care vine de sus". Dar, după cum observă HACKFORTH (*loc. cit.*), dacă Pan, nimfele și celelalte zeități ale locului ar constitui sursa inspirației inferioare, care s-ar opune celei superior-daimonice, atunci nu se mai poate înțelege de ce Platon le menționează din nou la 263 d și de ce apoi le adresează, tocmai lor, rugăciunea finală (279 b).

[45] Textual: *eimi mantis*, „sînt o persoană înzestrată cu darul divinației", „capabil să descopăr sensurile ascunse"; cîteva rînduri mai jos se spune că sufletul însuși posedă *mantikon ti*, o anume capacitate divinatorie. Cît privește „arta divinației" ca atare, *he mantike techne*, ea presupune deținerea unei clarviziuni dobîndite în urma comunicării, directe sau mijlocite, dintre oameni și zei. În *De divinatione*, I, 11, Cicero vorbește în chip sistematic despre aceste două tipuri de comunicare. Primul presupune persoane mediumnice, posedate de un zeu, în general de Apollon, și care sînt privite drept mesageri nemijlociți ai divinității. Ele sînt *prophetai*, oameni capabil să „pre-zică" (*prophemi*) cursul evenimentelor ca urmare a informației primite de la zeu. O variantă a acestui tip de comunicare este *divinatio per somnum*, în care zeul pre-vestește un eveniment prin intermediul visului (*oneiros*). Al doilea tip de comunicare este mijlocit — divinitatea vorbește prin intermediul unor fenomene naturale — și este mai puțin idiosincretic, deoarece, în loc de a apărea ca o favoare divină mai mult sau mai puțin întîmplătoare, el poate fi învățat. În funcție de tipul fenomenului natural care stă la baza divinației, se pot distinge următoarele forme: *augurală* (bazată pe zborul sau cîntecul păsărilor), *haruspicială* (pe examinarea măruntaielor unor animale sacrificate), *chiro-*

mantică (pe studierea fiziognomiei palmei), *cleromantică* (pe „voia sorții", pe „tragerea la sorți"); în sfîrșit, în Evul Mediu avea mare trecere alegerea întîmplătoare a unui pasaj dintr-un autor favorit (faimoasele *sortes Vergilianae* și *sortes Biblicae;* vezi, de pildă, faimosul episod al conversiunii augustiniene din *Confesiuni,* VIII, 12).

[46] Ibycos din Rhegion, contemporan cu Anacreon (mijl. sec. VI î.e.n.), a dus viața unui cîntăreț peregrin. Legenda morții sale i-a prilejuit lui Schiller celebra poezie *Die Kraniche des Ibykus* („Cocorii lui Ibycos"). Influențat de Sappho și Stesichoros. Vorbele citate de Platon în Bergk, fr. 51.

[47] Cum trebuie înțeles pasajul acesta prin raport cu cel din *Banchetul,* 202 d—e, în care Socrate afirmă, prin gura Diotimei, că Eros nu este zeu, ci „un mare daimon" *(daimon megas),* „intermediar între zeu și muritor" *(metaxy theou te kai thnetou),* și de aceea mediator și mesager între cei doi. (Rolul lui este de „a tălmăci și a împărtăși zeilor ceea ce vine de la oameni și oamenilor ceea ce vine de la zei"). În schimb aici, în *Phaidros,* se spune limpede că Eros este *theos e ti theion,* „zeu sau din stirpea zeilor". De ce, se întreabă HACKFORTH (1972, 55), „și-a expus Platon concepția despre Eros din două puncte de vedere diferite? De ce el începe (...) în *Banchetul,* prin a nega faptul că Eros este zeu? Deoarece, cred eu, el simte că faptul de a-l numi zeu înseamnă a ascunde tocmai ceea ce vrea el să scoată în evidență, în speță că «îndrăgostirea» este în esență efortul sufletului de a împlini o lipsă: a ajunge în posesia veșnică a binelui și frumosului. Natura «daimonică» sau intermediară a lui Eros este pur și simplu modalitatea mitică a exprimării faptului că a iubi înseamnă a face un progres de la lipsă la împlinire, de la mizerie la fericire, de la ignoranță la cunoaștere și înțelepciune.

În *Phaidros,* totuși, Platon nu pornește de la concepția unui progres — deși această concepție este din plin prezentă în partea finală a celui de-al doilea discurs al lui Socrate — ci (...) de la aceea a *posedării,* de la nebunia divină de care este cuprins îndrăgostitul. Așa stînd lucrurile, el este obligat să postuleze o zeitate distinctă ca sursă

a acestei nebunii. Iată de ce, în chip firesc, el îl face aici pe Socrate să accepte credința comună că Eros este *theos e ti theion*.

Discrepanța existentă între cele două dialoguri poate fi apoi datorată, de bună seamă, faptului că, intenționînd să scoată în evidență două aspecte complementare (și nu contradictorii) ale iubirii, lui Platon i s-a părut firesc să folosească două personificări diferite ale acesteia — «daimon»-ul, cu funcția sa de intermediar, și zeul, care își investește adoratorul cu forța sa supra-umană și supra-rațională".

[48] Stesichoros (aprox. 640—550), unul dintre cei mai de seamă lirici elini, era originar din micul oraș sicilian Matauros, însă deoarece și-a petrecut majoritatea vieții în Himera, era supranumit „Himeraicul" (vezi mai jos). A fost unul dintre cei mai productivi creatori lirici elini: cei vechi cunoșteau douăzeci și șase de cărți din opera lui, din care nu s-au păstrat însă decît infime fragmente. Excela în balade eroice recitate cu acompaniament de liră (Quintilian, X, 1, 62: *epici carminis onera lyra sustinuit*). În poemul său *Distrugerea Troiei*, Stesichoros o numise pe Elena „femeia cu doi, cu trei bărbați, nevrednica soție"; faimoasa eroină primise dreptul de a-i pedepsi pe cei care, asemeni lui Homer sau Stesichoros, vorbeau în felul acesta despre ea. Însă Stesichoros, comentează ROBIN (1970, 29, n. 1), „fiind un poet liric, deci un «muzician» — și filosoful nu este oare, pentru Platon, supremul muzician (*Phaidon*, 61 a)? — înțelese că a păcătuit și înțelese, deopotrivă, în ce-i consta păcatul. De unde retractația *(Palinodia)* sa: nu Elena, ci fantoma ei îl urmase pe Paris la Troia (v. *R.*, IX, 586 c). Pentru a oferi zeului pe care l-a ofensat *palinodia* sa, de astă dată preventivă, Socrate va fi penitentul care își proclamă în mod deschis greșeala; dar dacă n-ar fi simțit-o deja, și-ar fi acoperit el capul înaintea primului său discurs (237 a)? Însă adevăratul vinovat, dacă nu e Lysias (257 a—b), atunci este Phaidros, cel care l-a vrăjit atrăgîndu-l în delirul bahic (234 d; 244 a)".

[49] Pentru semnificația nebuniei *(mania)* în cultura greacă în general și în opera lui Platon (cu precădere în *Phaidros*) în special, vezi cap. III *(Binefacerile nebuniei)* din lu-

crarea lui Dodds, *The Greeks and the irrational*, Berkeley—Los Angeles—London, 1973 (1951[1]), pp. 64—101. De asemenea HACKFORTH (1972, pp. 58—62).

50 Privitor la Pythia delfică şi la „nebunia" sa *(mania)* a se vedea P. Amandry, *La mantique apollinienne*, Paris, 1950, p. 20 şi 42; M. Delcourt, *L'oracle de Delphes*, Paris, 1955, p. 47 şi urm.; E. R. Dodds, *The Greeks and the irrational*, p. 87.

51 Privitor la oracolul de la Dodona, a se vedea R. Flacelière, *Devins et oracles grecs*, Paris, 1961, p. 27; H. W. Parke, *The oracles of Zeus*, Oxford, 1967. p. 81.

52 Numele de *Sibylla* este consemnat mai întîi de Heracleitos, Euripide, Aristofan şi Platon. La toţi aceştia, cuvîntul este folosit doar la singular şi reprezintă numele dat personajului feminin care rostea adevărul, cuprins fiind de flacăra divină. Heracleitos Ponticos este primul care vorbeşte de mai multe Sibylle. Cu timpul, numărul acestora creşte, astfel încît Varro (în Lact., *Inst.*, I, 6) enumeră zece. Cea mai veche Sibyllă pare să fi fost din Erythreia şi, potrivit lui Pausanias, ea a trăit înaintea războiului troian, prezicînd soarta Elenei şi căderea Troiei (cf. Christ—Schmid, *Griechische Lit. Gesch.*, II[5], 464; *apud* RITTER, 1922, 121). Pentru o reprezentare „clasică" a acestui personaj, vezi şi Vergiliu, *Eneida*, VI, 45 şi urm. (întîlnirea lui Eneas cu Sibylla din Cumae).

53 Vezi şi *Democrit* (Diels, B 18): „Însă ceea ce un poet scrie cu extaz şi cu suflu divin *(met'enthousiasmou kai hierou pneumatos)* este în chip sigur frumos", Cicero (*De Orat.* II, 46, 194): *saepe enim audivi poetam bonum neminem (id quod a Democrito et Platone in scriptis relictum esse dicunt) sine inflammatione animorum existere posse et sine quodam adflatu quasi furoris. De Divin.*, I, 37, 80: *negat enim sine furore Democritus quemquam poetam magnum esse posse, quod idem dicit Plato.* De asemenea, la Horaţiu (*Ars poet.*, 295), deosebirea dintre *ingenium* şi *ars.*

Phaidros nu este primul loc în care Platon dezvoltă această temă. În *Ion*, Platon vorbeşte despre un lanţ *(hormathos)* al inspiraţiei, care descinde din Muză, trecînd prin poet şi rapsod pentru a ajunge la auditor. Poetul este „o

făptură ușoară, înaripată și sacră, în stare să creeze ceva doar după ce îl pătrunde harul divin *(entheos)* și își iese din sine *(ekphron)*, părăsit de judecată. Cît își păstrează judecata, nici un om n-are puterea să creeze poezie sau să dea glas, în vers, unei preziceri" (534 b; trad. Dan Slușanschi și Petru Creția). Despre rapsod ca interpret este folosită expresia *theia moira*, „har divin" (536 c), care în *Menon* (99 d și urm.) este discutată pe larg, atît ca sursă a adevărurilor rostite de proroc și poet, cît și a succeselor pe care le obțin oamenii de stat. În ambele dialoguri, aspectul negativ al noțiunii de *enthousiasmos* sau de *theia mania*, cum e numită în *Phaidros*, se datorează faptului că orice urmă de cunoaștere *(episteme)* este exclusă de aici. La fel, în *Apologia lui Socrate* (22 b—c), Socrate afirmă că poeții „nu din înțelepciune *(ou sophia)* fac ceea ce fac, ci printr-o înzestrare firească și sub puterea inspirației *(enthousiazontes)*, întocmai ca profeții și tîlcuitorii de oracole". Numai în *Phaidros mania* proprie poetului, în ciuda faptului că nu este însoțită de cunoaștere, devine obiectul unei laude necondiționate. „Așa ceva, observă WILAMOWITZ (1920, I, 459), nu afirmase el niciodată pînă acum; și nici nu o va mai face vreodată, pentru că niciodată nu va mai simți astfel." Pentru explicarea contrastului care se creează între acest pasaj din *Phaidros* și faimoasa critică adusă poeziei în *Republica*, X, 607 și urm., vezi HACKFORTH, 1972, 61—2.

[54] *deinoi; starke Geister,* au tradus Stallbaum și Ritter, iar Robin, urmîndu-i, *les esprits forts.* În alte traduceri germane (Schleiermacher, Lehrs) apar variantele *den Vernünftlern, für die Überklugen;* Hackforth traduce *our proof will prevale with the wise, though not with the learned.* — Cît privește categoria desemnată în mod ironic prin *deinoi*, RITTER (1922, 121) este de părere că aici sînt vizați nu sofiștii („eristicii", spune Hermeias), ci materialiștii, în speță Democrit, care dealtfel și este numit de Platon, în *Philebos* (29 a), *aner deinos.* În același sens comentează locul acesta și HACKFORTH (1972, 62): „Prin *deinois* ... este foarte probabil că Platon îi are în vedere pe toți cei care aveau concepții materialiste și mecaniciste despre univers și om, deoarece pentru ei regiunea supra-cerească și viziunea pe care sufletul o dobîndește privind acolo — în fapt întreaga

substanță a acelui *mythikos hymnos* (265 c) — trebuie să fi fost o nebunie. Prin *sophoi* sînt desemnați toți cei care recunosc o realitate imaterială, cu alte cuvinte platonicienii, alți cîțiva socratici și pitagoreicii".

[55] Editorii nu se pot pune de acord asupra acestui loc al textului. Descoperirea papirului Oxyrhynchus (sec. III. e.n.) i-a determinat pe parte dintre editori, printre care RITTER (1922, 57) și ROBIN (1970, 33), să preia lecțiunea *autokineton* („ceea ce se mișcă pe/prin sine însuși"), față de tradiționalul *aeikineton* („ceea ce se mișcă veșnic", *quod semper movetur*, după cum traduce Cicero în *Tusc.*, I, 23, 53). Întemeierea variantei tradiționale a fost pe larg discutată de HACKFORTH (1972, 65—8) și de ROBINSON (1970, 111 și urm.).

Cît privește structura argumentului referitor la nemurirea sufletului, TAYLOR (1971, 305, n. 2) observă: „Ar fi pripit să spunem că felul în care este el introdus dovedește faptul că avem de-a face cu o dezvoltare postsocratică a gîndirii lui Platon, deoarece în principiu argumentul este al lui Alcmaion din Crotona, care susține că sufletul este nemuritor de vreme ce el este «asemenea lucrurilor nemuritoare, și el este asemenea lor prin aceea că se află veșnic în mișcare» (Arist., *de An*, 405 a 30"). „Originalitatea argumentării lui Platon este subliniată de HACKFORTH (1972, 68), care arată că Platon a luat de la Alcmaion doar premisa demonstrației *(to aeikineton athanaton)*, în timp ce distincția extrem de importantă (și care alcătuiește miezul argumentării) între ceea ce se mișcă prin sine însuși și ceea ce este mișcat de un altul îi aparține lui Platon sau, în orice caz, că Platon a fost primul care „a dat o utilizare filosofică unei distincții evidente pentru simțul comun și reflectată, după cum observă Socrate (245 e), de vorbirea comună".

[56] ROBIN (1970, LXXIX, nota 2) invocă, pentru explicarea acestei imagini, autoritatea lui Ch. Picard care consideră că reprezentarea sufletului sub forma atelajului înaripat și a vizitiului își are originea în imagini de tip plastic ce urcă pînă în arta minoică de secol XV î.e.n. (vezi sarcofagul de la Hagia-Triada, conservat la Atena), păstrîndu-se încă în secolul VI, pe unele vase din Ciclade, de pildă.

„Însă, în fond, comentează Robin, spectacolul vieții de zi cu zi era de ajuns, excepție făcînd aripile, pentru a-i sugera lui Platon această reprezentare." Robin respinge ca neîntemeiată supoziția lui NATORP (1903, 72), potrivit căreia tema carului înaripat trimite nemijlocit la debutul poemului lui Parmenide: „Fără îndoială, există aici car, cai, unul sau mai mulți vizitii (versul 24). Însă imaginea este foarte diferită: astfel, la Platon, *synoris* se aplică atelajului *pereche* care trage carul, în timp ce la Parmenide termenul apropiat *synaoros* se aplică poetului însuși, care *se însoțește cu* vizitii nemuritori ce îl conduc". FRIEDLÄNDER (1964, 204-5) explică imaginea platoniciană a sufletului în *Phaidros* prin îmbinarea a două motive: motivul carului și motivul înaripării. „Primul motiv se întîlnește, mergînd pînă la amănunte, în India, în *Katha Upanishad*. Acolo, carul este trupul omenesc. Intelectul *(buddhi)* este cel care îl mînă. Hățurile bine întinse reprezintă organul gîndirii *(manas)*. Atelajul greu de strunit reprezintă simțurile. Sufletul adevărat, sinele (Ātman) călătorește în acest car. Să-i fi parvenit lui Platon această imagine din Orient? Dacă da, atunci el ar fi adaptat-o teoriei despre suflet din *Republica*. Căci în raport cu imaginea indică, cea platoniciană este deopotrivă simplificată și diferențiată. Cei doi cai sînt de tipuri diferite: unul reprezintă «dorința nestăpînită», celălalt reprezintă *thymos*-ul, voința, străduința. Se întîmplă fie ca spiritul să-i strunească pe amîndoi deopotrivă, fie ca aceștia să tîrască spiritul, odată cu carul, în hău.

De oricît de departe i-a parvenit lui Platon imaginea carului, el o face să fie dominată de o a doua: aceea a înaripării. Dar cine este, de fapt, înaripat: caii, carul sau vizitiul? Lucrul nu este clar și nici nu trebuie să fie clar. Înaripat este întregul. Platon era înconjurat de opere de artă, în care putea vedea atelaje înaripate sau vizitii de car înaripați — Eros sau Nice sau Eos; pot fi de asemenea înaripați atît vizitiul cît și caii; în sfîrșit, aripi pot purta înseși roțile carului: nu se vedea adesea în imagini acel car înaripat, în care Trioptolemos străbate mulțimea împrăștiind grîu? În mitul lui Platon, înariparea capătă o expresie poetică pentru același motiv pentru care mai înainte conceptul de automișcare fusese formulat în termeni de filosofia naturii. Un imbold special pentru a da

chip acestui motiv imagistic trebuie să-l fi constituit pentru Platon faptul că în demersul misterios al creației poetice, erosul înaripat devenea model pentru sufletul *(psyche)* înaripat. Platon însuși pare să indice acest lucru, atunci cînd îi pune în gură lui Socrate două versuri privitoare la zeul înaripat al iubirii, versuri pe care le atribuie acelor «poezii secrete aparținînd unor Homerizi». Și acest lucru nu ar reprezenta defel o transpunere întîmplătoare sau neserioasă; prin aceasta devine limpede faptul că sufletul este pe de-a întregul suflet numai atunci cînd este capabil de iubire." — Imaginea atelajului înaripat este reluată și detaliată de către Platon la 253 c—255 a (vezi și nota 69).

57 Această imagine pare să reprezinte replica alegorică a tripartiției sufletului, așa cum o cunoaștem din cartea a IV-a a *Republicii:* vizitiul „traduce" în registrul imaginii latura reflexivă sau calculatoare a sufletului *(logistikon),* iar cei doi cai latura „inimoasă" *(thymoeides),* respectiv pe cea „pofticioasă" *(epithymetikon).* Însă, după cum arată și HACKFORTH (1972, 72), această lectură alegorică nu poate fi împinsă pînă la capăt: „Multe lucruri din secțiunea de față și din paginile care urmează nu pot fi traduse, și Platon nici nu a avut intenția ca ele să fie traduse; mitul este, în cea mai mare parte, viziunea unui poet ale cărui imagini nu reprezintă o doctrină deghizată, ci expresia unei intuiții non-raționale: cititorul trebuie de aceea să-și suspende facultatea rațională și critică pe parcursul lecturii, căutînd mai degrabă să simtă odată cu poetul și nu să-l «înțeleagă», convertind poezia acestuia în proză".

58 ROBIN (1970, LXXXIII, n. 2): „Cuvîntul *hestia* desemnează propriu-zis căminul în preajma căruia este așezat altarul divinității domestice: este casa însăși. Apoi căminul familiei devine una dintre marile divinități olimpice, nepoata lui Uranos și a zeiței Gaia, fiică a lui Cronos și a Rheei, soră a lui Zeus, Poseidon, Hades, Demetra și Hera. Deci, dacă Platon o identifică aici cu pămîntul, înseamnă că el nu are în vedere tradiția mitologică. Însă, ca și în *Timaios,* **40 b,** el pare că transpune o metaforă a pitagoreicilor: într-adevăr, nu pămîntul, ci focul central este cel pe care Philolaos îl numea, ni se spune, «căminul uni-

versului», «sălaşul lui Zeus», «altarul» etc. (v. *Vorsokr.*, cap. 32, A 16 şi B 7; cap. 45, B 73). Oricum ar fi, *Cratylos* (401 b) şi *Legile* (V, 745 c) ne spun că Hestia este prima divinitate ce trebuie onorată, înaintea lui Zeus şi a Athenei". HACKFORTH (1972, 72—4): „Nu trebuie să căutăm aici o doctrină astronomică exprimată alegoric; este adevărat că există un element astral sau astronomic, dar este imposibil să analizezi în cadrul componentelor religioase (sau teologice) şi ştiinţifice tot ceea ce mitul a sudat laolaltă într-un întreg. Cei doisprezece zei sînt neîndoielnic zeii pe care orice atenian îi cunoştea de pe altarul ridicat în Agora de către Pisistrate cel Tînăr spre sfîrşitul secolului VI (Th., VI, 54) şi de pe friza estică a Parthenonului (unde Hestia, totuşi, a fost înlocuită cu Dionysos). În textul nostru sînt menţionaţi Zeus şi Hestia, iar mai încolo (252 c—253 b) sînt pomeniţi Ares, Hera şi Apollon. Dar cu excepţia faptului că se vorbeşte de plecarea lor la ospăţ (247 a; cf. *Iliada,* I, 423), nu se păstrează aici decît puţin sau nimic din antropomorfismul homeric; zeii mult prea omeneşti au devenit aştrii, sau mai degrabă suflete astrale, împlinindu-şi fiecare funcţia ce îi revine în cadrul unui univers ordonat, în timp ce călătoresc pe bolta cerească *(diexodoi,* un cuvînt folosit în mod curent pentru orbitele corpurilor cereşti). Mitul întreţine totuşi o confuzie între sufletul în întregul său şi partea din sine care îl controlează, astfel încît Zeus este reprezentat ca vizitiu al carului său înaripat.

Elementul astral în religia lui Platon va deveni proeminent în operele sale tîrzii, *Timaios, Legile* şi (...) *Epinomis;* dar el era deja implicat în diverse aluzii ocazionale, precum în ***Republica,*** 508 a *(ton en ourano theon)* şi, la drept vorbind, orice grec socotea corpurile cereşti ca divine, cu toate că ele nu figurau în culturile oficiale, aşa cum *Epinomis* (988 a) susţine că ar fi trebuit să fie. Iată de ce semi-metamorfoza zeilor lui Homer în suflete astrale este cît se poate de firească. Ce se poate spune despre faptul că Hestia este distinsă de ceilalţi unsprezece zei? Sensul ei, aş spune, este pur şi simplu de a aduce într-un chip mai viu în faţa ochiului minţii imaginea cerului plin de stele, care se învîrte în jurul unui corp central nemişcat, pămîntul. Este cu neputinţă să precizăm cît de timpuriu a ajuns să fie gîndită zeiţa acestui palat ca avîndu-şi reşe-

dinţa în centrul universului sau ca fiind centrul universului; însă orice cititor contemporan al acestui pasaj, chiar dacă avea sau nu vreo idee despre pitagoreism, ar fi surprins deîndată sensul Hestiei, care rămîne singură în palatul zeilor, în timp ce ceilalţi îşi continuă călătoria. (Cea mai veche aluzie literară la «centralitatea» Hestiei se află în imnul homeric *Către Afrodita,* I, 30. Pentru Hestia ca reprezentînd pămîntul, v. Euripide, fr. 944, Nauck).

S-a admis prea uşor, atît în antichitate cît şi în epoca modernă, că relaţia Hestiei cu starea de repaos implică în mod necesar o schemă astronomică sau un sistem planetar legat de cifra 11 (sau 12). După părerea mea, lucrul acesta nu este cîtuşi de puţin necesar: menţionarea Hestiei nu are nici o semnificaţie dincolo de explicaţia pe care am sugerat-o mai sus. Singurele două sisteme care, după cîte ştiu eu, au fost propuse, sînt, deopotrivă, imposibile.

Primul sistem o identifică pe Hestia nu cu un pămînt aflat în centru, ci cu focul central din cosmologia pitagoreică, bine cunoscut nouă de la Aristotel (*Cael.,* 293 a 18 şi urm.) şi atribuit de Stobaios (*Ecl.,* I, 22) şi Aetius lui Philolaos; dar cu mai bine de un secol în urmă, H. Martin (*Études sur le Timée,* I, 114) a arătat că numărul total al corpurilor în acest sistem nu era de unsprezece, ci de zece; dealtminteri este improbabil, după cum remarcă H. von Arnim (*Platons Jugenddialoge,* p. 184), că pămîntul, luna şi soarele (şi, s-ar putea adăuga, contra-pămîntul postulat în acest sistem) ar fi reprezentaţi drept conducători ai mulţimilor de suflete astrale.

Cealaltă concepţie este aceea pe care o indică Robin în nota la 247 a. Această concepţie coboară cel puţin pînă la comentariul lui Chalcidios (sec. IV e.n.) la *Timaios,* deşi Robin nu îl menţionează. Cifra 12 reprezintă următoarele elemente: sfera stelelor fixe, cele şapte planete cunoscute (inclusiv soarele şi luna), trei regiuni sau zone — de eter (foc), aer şi apă — şi, în sfîrşit, pămîntul. Cele trei zone intermediare dintre lună şi pămînt îşi au originea, desigur, în *Epinomis,* 984 b şi urm., unde nu se pomeneşte totuşi nimic despre *archontes,* de daimoni care le locuiesc, deşi acest lucru este esenţial pentru interpretarea lui Chalcidios.

Acestei teorii (cît şi celei anterioare) i se poate aduce obiecţia fundamentală că planetele din astronomia greacă nu au sateliţi.

Spre deosebire de aceste interpretări planetare, unii comentatori au văzut aici o aluzie la cele douăsprezece semne ale zodiacului, sau mai degrabă la cele douăsprezece zeităţi care le veghează sau locuiesc (Manilius, *Astron.*, II, 434: *noscere tutelas adiectaque numina signis*). E foarte posibil — deşi nu am competenţa să judec acest lucru — că o conexiune între grupe de doisprezece zei (care pot fi întîlnite în multe alte ţări învecinate cu Grecia) şi semnele zodiacale este foarte veche; în orice caz, pare un lucru sigur că faimosul astronom şi geograf Eudoxos, pe care Platon l-a cunoscut cel puţin pe vremea cînd a scris *Phaidros* (vezi J. Bidez, *Platon, Eudoxe et l'Orient*, în „Bull. Acad. Belgique", XIX) identifica aceste zeităţi cu cei doisprezece olimpieni (...) Sugestia aceasta este legată de teoria potrivit căreia Platon era influenţat de credinţele astrologice caldeene, în principal prin intermediul lui Eudoxos. În măsura în care în *Phaidros* însuşi pot fi detectate idei astrologice, ele se limitează la pasajul 252 c—253 b, care, totuşi, mi se pare explicabil fără ajutorul lor."

59 Pizma, *Phthonos*, invidiind fericirea oamenilor, este exclusă de către Platon din alaiurile zeilor, aşa cum în *Banchetul* (203 b), Sărăcia, *Penia*, a fost ţinută departe de banchetul prin care zeii celebrau naşterea Afroditei. „Aici, comentează ROBIN (1970, LXXXIV, n. 1), excluderea Pizmei este expresia mitologică a unei duble intenţii: mai întîi, noţiunea de zeu trebuie purificată de această gelozie urîcioasă, care în credinţa populară era un atribut al zeilor; apoi, responsabilitatea zeilor trebuie desprinsă de nenorocirile care dau peste noi şi care nu sînt decît consecinţa propriei noastre răutăţi. Această ultimă idee ar fi deci aceeaşi ca în *Republica* (II, 379 b—c, X, 617 e) sau în *Timaios* (41 e, 42 d; cf. 29 e): zeul nu poartă răspunderea răutăţii oamenilor, pentru că lui, în principiu vorbind, nu-i poate fi imputat decît binele, nu şi răul (v. şi *Omul politic*, 269 e şi urm.,; 273 b—c)."

60 „Nici un mit platonician nu a mai vorbit pînă acum despre un *hyperouranios topos*; şi totuşi, adevărata fiinţă,

Fiinţa, *ousia ontos ousa*, a cunoscut, cu alte prilejuri, un sălaş bine determinat spaţial. În pasajul din *Republica*, cartea a VI-a, care introduce faimoasa comparaţie dintre Forma Binelui şi soare, sîntem în prezenţa unui *noetos topos* contrastînd cu un *horatos* („obiect vizibil"; 508 c) ... O aproximare mai apropiată a lui *hyperouranios topos* are loc în imaginea peşterii din *Republica*, VII, unde ni se spune în mod direct că ascensiunea prizonierilor spre lumina zilei simbolizează *ten eis ton noeton topon tes psyches anodon* („ascensiunea sufletului către lumea inteligibilă"; 517 b); în fapt, *noetos topos* propriu primei imagini îşi găseşte dezvoltarea în cea de-a doua, într-un adevărat simbol spaţial. În mitul din *Phaidon*, care neîndoielnic precedă *Republica*, imaginea peşterei este, ca să spunem astfel, anticipată într-o altă formă: lumea experienţei sensibile este situată într-o văgăună a pămîntului (dotat dealtfel cu multe asemenea văgăune), în timp ce lumea adevărului şi a realităţii se află la suprafaţa pămîntului.

În toate aceste mituri şi imagini, imaginaţia lui Platon a fost pesemne într-o oarecare măsură condiţionată de descrierile tradiţionale ale Elysion-ului sau de cele ale Insulelor Fericiţilor; el a imaginat lumea cealaltă în apropierea lumii noastre, dacă nu chiar imediat deasupra ei. În schimb, în *Phaidros*, aripile fanteziei sale capătă o bătaie mai largă; lumea Fiinţei nu mai este pur şi simplu deasupra pămîntului, ci deasupra cerului, *extra flammantia moenia mundi*. Putem foarte bine să socotim că aici e vorba de o dezvoltare absolut firească, tot atît de naturală ca aceea care îl face pe unul dintre poeţii noştri să spună «*My soul, there is a country for beyond the stars*»; cred, totuşi, că aici e vorba de o semnificaţie mai adîncă. Noua concepţie pe care Platon o are despre Suflet ca de-sine-mişcător i-a ridicat problema statului acestuia prin raport cu Formele eterne şi neschimbătoare (nemişcate). (...) În *Timaios* (30 c şi urm.), mitul, considerat în nemijlocitul său, conferă Formelor un statut mai înalt, deoarece *noeton zoon* este modelul pe care Demiurgul îl are în vedere atunci cînd plăsmuieşte atît sufletul cît şi trupul universului; iar dacă Formele sînt, într-un anume sens, anterioare lumii sufletului, atunci ele trebuie *a fortiori* să fie anterioare sufletelor individuale. Aici, în *Phaidros*, Formelor pare să le fie

proprie aceeași prioritate, de vreme ce li se acordă o așezare mai înaltă decît aceea a sufletelor ce sălășluiesc în cer; deși Platon are aici în vedere în principal Formele morale, Dreptatea, Cumpătarea și Frumusețea, mai degrabă decît Formele de *zoa* precum în *Timaios.*

Dar în ambele dialoguri este extrem de dificil să ai siguranța dacă aserțiunile și implicațiile mitului trebuie luate în nemijlocitul lor. Putem foarte bine să socotim că dacă statutul Formelor și al sufletelor este tratat numai și numai în pasaje cu caracter mitic, (...) lucrul se datorează tocmai faptului că Platon nu a putut, sau nu a vrut, să ofere nici o soluție rațională acestei probleme" (HACKFORTH, 1972, 80—82). Pentru noua dimensiune pe care o dobîndește mitul contemplării din *Phaidros* prin raport cu cel din *Menon, Phaidon* și *Republica,* a se vedea și FRIEDLÄNDER, 1964, I, 206 (*... das «Oben» empfängt eine neue kosmische Fixierung...*)

[61] *en te periodo.* Comentatorii și-au pus problema duratei acestei revoluții cerești. ROBIN (1970, LXXXV, n. 1) spune: „Dacă Zeus reprezintă aici sfera stelelor fixe, s-ar putea crede că revoluția despre care este vorba e revoluția diurnă, ziua de 24 de ore care servește drept unitate de măsură pentru alte perioade de revoluție. Însă pentru o atare contemplație, aceasta ar fi, neîndoielnic, o durată prea scurtă, iar privilegiul respectiv ar trebui reînnoit în chip regulat. Trebuie mai degrabă să se creadă că Platon are în vedere, precum în *Timaios* (39 d) «acest număr temporal perfect care împlinește un an perfect», adică durata unui *Mare An?* N-ar exista nici o îndoială în acest sens, dacă Platon ar fi vorbit, așa cum a făcut-o în *Timaios,* de revoluția care aduce în același punct *toate* astrele *unele în raport cu altele".* La acest comentariu al lui Robin, HACKFORTH (1972, 80) observă: „Nu există nici cel mai mic temei pentru a identifica aici acel *magnus annus;* pe de altă parte, o perioadă de 24 de ore este pe de-a-ntregul ridicolă. Problema ca atare este totuși futilă, pentru că ea presupune în mod greșit faptul că mitul își propune să fie rațional și precis. Autorul mitului poate folosi o imagerie astronomică, dar el nu este legat de fapte sau teorii astronomice: revoluția nu e concepută ca ocupînd un timp definit, deși ea prevede un

cadru de perioade recurente, cu o funcție bine definită, care îi permite lui Platon să își adapteze escatologia la o succesiune temporală de vieți, înlăuntrul trupului sau în afara lui, escatologie ce seamănă — sau poate o reproduce chiar — pe cea a credinței orfice".

[62] Această descriere a căderii sufletului trimite la doctrina orfică; faptul că sufletul uman este un *daimon* căzut reprezintă una din principalele teze orfice, care ne este cunoscută în special din poemul religios al lui Empedocle, *Katharmoi.* Există însă aici elemente pe care A. Diès (*Autour de Platon,* Paris, 1924, pp. 432—449) le-a numit de „transpoziție" sau „adaptare". De pildă, „oracolul necesității", *anankes chrema* (Empedocle, 115), a devenit *thesmos Adrasteias; Ates leimon,* „cîmpia Nefericirii" (Empedocle, 121) trimite, printr-o schimbare de semn, la „cîmpia adevărului" (*to aletheias pedion;* 248 b).

[63] *Trophe doxaste,* hrana părelniciei, a opiniei, care este destinată sufletelor căzute, reprezintă, desigur, termenul antitetic al lui *nous kai episteme* (247 d), al științei și inteligenței pure cu care se hrănește sufletul zeiesc, capabil să privească ființa însăși. *Trophe doxaste* este deci o hrană de o consistență și realitate îndoielnice, pe măsura celui care trăiește nu în condiția adevărului, ci în aceea a opiniei, *doxa.*

[64] Este vorba despre o zeiță de origine troiano-frigiană, asemenea zeiței Nemesis Urania, cu care dealtfel s-a contopit într-o unitate ce personifică ordinea *necesară* a universului, precum Anance în mitul din *Republica,* X, 616 c. Aici, în *Phaidros,* „decretul" Adrasteei se referă la destinul *final* al sufletelor, la existența lor terestră și la cea care îi urmează. Sîntem, deci, în plină *eschatologie* platoniciană. „Odată cu menționarea «ordinii Necesității» — spune HACKFORTH (1972, 82—3) — mitul trece în întregime într-un mediu orfic." Pe această bază, Hackforth fixează durata acelei *periodos,* care se scurge între o reincarnare și alta, la o mie de ani (vezi Empedocle, fr. 115).

[65] Să observăm că această „ordine a meritelor" urmează o scară a valorilor placată pe ierarhia socială. De ce acordă însă Platon cel de-al șaselea loc poetului sau

oricărui alt „artist imitativ"? Este limpede că aici nu e vorba de poetul inspirat de la 245 a, care glorifică faptele străbunilor și „luminează mintea și sufletul urmașilor". Categoria de *mimesis* și cognatele ei au la Platon, după cum s-a observat (HACKFORTH, 1972, 84), uneori un sens bun, alteori unul rău. Însă se poate cu greu contesta că sensul rău este cel predominant, iar aici, în *Phaidros*, trebuie avut în vedere acel tip de *mimesis* poetic care este condamnat în *Republica*.

[66] Faimoasă etimologie bazată pe asemănarea întîmplătoare a cuvintelor „trup" *(soma)* și „mormînt" *(sema)*, speculată mult de orfici (vezi *Grg.*, 493 a; de asemenea *Cra.*, 400 c).

[67] Imaginea „valului de dor" *(himeros)* implică un joc de cuvinte bazat pe etimologii false: prima silabă, *hi-*, trimite la *hienai*, „a merge către"; a doua silabă, *mer-*, trimite la „particule" (la „pulberile nevăzute") — *mere* — care formează „valul", „unda curgătoare" *(rhoe)*.

[68] Homerizii, despre care este vorba și în *Republica*, X, 599 e și *Ion*, 530 d, și pe care Pindar (*Nem.*, 2, 1) îi desemnează drept rapsozi peregrini, erau urmași ai lui Homer care difuzau eposurile homerice sub formă de „recitaluri". Homerizii reprezentau deci o școală de recitatori, a cărei principală sarcină era conservarea și difuzarea corectă a operei homerice.

[69] WILAMOWITZ (1920, I, 468) vorbește de apropierile care s-au făcut între această descriere platoniciană a calului și calul fidiac de pe frizele Parthenonului, invocînd totodată „bucuria resimțită de Platon în fața frumosului de tip animal". Aici nu este vorba deci despre o simplă alegorie, ci despre capacitatea grecului antic de a ridica la nivelul spiritualității orice „obiect" care intră în cîmpul interesului său. Fără să aibă nici o referire directă la locul platonician, analiza de excepție pe care a făcut-o Marin Tarangul (*Fidias*, București, 1978, pp. 55—63) calului fidiac de pe frizele Parthenonului ne permite să înțelegem acest pasaj în toată amploarea semnificațiilor sale. O vom cita aproape integral:

„Să privim *capul de cal* care se arată sus, pe marmura frontonului de răsărit al Parthenonului. Poate că el exprimă

foarte exact superioritatea lumii greceşti. Ceea ce privim acolo este şi calul în frumuseţea lui ciudată, aşa cum e el de la natură, dar este şi ceva care lipseşte naturii: transfigurarea minţii atunci cînd ea concepe armonia unei asemenea fiinţe. Noi avem în faţă însuşi idealul grecesc: natura cu firescul ei momentan şi ideea cu veşnicia ei statornică.

Puritatea este atît de vie în frenezia nărilor şi a botului, în arcatura gîtului, încît animalul pare surprins în momentul de vîrf al energiei care îl posedă. S-ar putea ca acest animal să fie singurul care exprimă orgia naturală în sensul ei armonic. Calul este aristocraţia naturii. În frenezia lui vitală, dezlănţuirea vieţii este atît de fragedă, încît nu o perturbă nici o distorsiune neplăcută; deformarea este de o superbă frumuseţe. Nici măcar nu este deformare, pentru că în ea palpită o armonie care este de ordin principial. Este explicabilă astfel iubirea grecilor pentru cai; calul fidiac este exemplarul viu al kalokagatiei: frumuseţea, în sensul binelui moral pe care îl transmite, şi nobleţea, în sensul unei forţe în care natura se găseşte într-o comunicare iniţială. Totul este pur, întrucît nimic nu este mijlocit. Cu acest înţeles, calul, ca fiinţă, este cu necesitate purtătorul inteligenţei. (...)

Acest cap de cal este mai mult decît chipul unui cal care participă la un principiu. El iese în afara acestei contopiri şi stă stăpînind peste un loc de puritate la care numai actul minţii poate ajunge. El este idee. (...)

Fidias şi sculptura mare s-au născut ca să restabilească drepturile ideii: actul gîndirii care face ca atributul să se piardă în substanţă. Numai aşa conduita morală iese de sub imperiul obligaţiei şi devine o dorinţă. În Grecia veche, creşterea cailor era cea mai nobilă îndeletnicire. Cîştigătorii curselor de cai deveneau celebrităţi. Calul era imaginea unui ideal comun întregii lumi greceşti. Xenofon, care descrie această făptură (în mica scriere despre echitaţie) n-a avut cum să se urce pe fronton ca să-i copieze de acolo înfăţişarea. Faptul că cele două înfăţişări, imaginea lui Fidias şi descrierea lui Xenofon, se aseamănă, ne spune că animalul acesta unic căpătase o normă estetică, adică era asimilat bunurilor spirituale prin care grecii îşi consolidau practic idealul. (...)

Goethe face și el o descriere a calului fidiac (în 1820). În afara unui ton năvalnic (...) și a unor amănunte neinteresante, ea coincide cu descrierea lui Xenofon. Goethe a văzut numai cum arată calul Parthenonului; nu l-a interesat să vadă ce valoare întipărește el. Totuși, Goethe pomenește și expresia «privirea ca de duh — *gespenstermässig blickend*» — a acestui cal. La acest suflu ideal trebuie să ne oprim ochii".

[70] *Anteros*, „contra-iubirea", „dragostea-pereche", este, spune ROBIN (1970, 54), „emoția iubitului reflectată de către îndrăgitorul său, oglindă în care el se vede pe sine. Aici pare să se reia, pe altă bază, ceea ce spune Aristofan în *Banchetul* (192 b—e). Pentru poeți și artiști, Anteros simboliza deopotrivă reciprocitatea și emulația în iubire".

[71] Comentariul lui WILAMOWITZ (1920, I, 469—470) la sfîrșitul acestui discurs: „Acesta este Eros-ul platonician Pasiunea, bucuria trupească, Platon nu le-a tăgăduit și nu le-a nesocotit puterea. Această putere rezidă în natura însăși, astfel încît ea este îndreptățită (și este bună), cu condiția doar de a fi ținută în frîu și stăpînită de voința morală. Dar în ce grad a fost caricaturizată dragostea «platonică», de vreme ce «platonic» semnifică doar ceea ce se preface a fi ceva, întocmai ca Ideea (singura realitate adevărată), care, cu vremea, a devenit gînd gol, ceva complet debilitat. Voi cita doar o strofă a lordului Byron:

O Plato Plato, you have paved the way
with your confounded fantasies to more
immoral conduct, by the fancied sway,
your system feigns o'er the controllers core
of human hearts, than all the long array
of poets and romancers. You're a bore,
a charlatan, a coxcomb, and have been
at last no better than a go-between.

(„Ah, Platon, Platon, ai așternut drumul cu blestematele-ți năzăreli și, cu felul închipuit în care sistemul tău a supus esența de cîrmuitor al sufletelor omenești, ai sporit nevrednica purtare cu mult mai mult decît lungul șir de poeți și povestitori. Ești nesărat, un șarlatan, un fanfaron și nu ai fost, la urma urmelor, nimic alta decît un codoș").

În esență, *Musarion*-ul lui Wieland este și el o satiră la adresa iubirii platonice. Din păcate, îmi lipsesc cunoștințele necesare pentru a putea stabili cum au luat naștere aceste confuzii, de care antichitatea nu era, firește, cu totul străină".

[72] Socrate reia aici formula pe care Phaidros, judecînd discursul lui Lysias, o folosise mai înainte (v. 234 c).

[73] Polemarchos, fratele lui Lysias, participă, alături de tatăl său Cephalos, la convorbirea care ne este relatată în cartea I din *Republica.* Fiind înstărit, cade victimă (în 404—3) setei de îmbogățire a „celor treizeci". Nu ne este cunoscut din altă parte faptul că ar fi avut înclinații filosofice deosebite. Din această cauză putem deduce că menționarea lui nu are pesemne alt sens decît să trimită la *Republica* (pentru a crea senzația de uriașă operă unică, de „comedie umană"), așa cum menționarea lui Simmias alături de Phaidros (vezi mai sus 242 b) conține o trimitere la *Phaidon* și *Banchetul.*

[74] Mitul greierilor, asemenea celorlalte mituri existente în *Phaidros*, este o invenție a lui Platon.

[75] Formulă din *Iliada*, II, 361.

[76] „Umbra măgarului" este o expresie familiară care înseamnă „mai mult decît nimic".

[77] Privitor la abilitatea oratorică a lui Nestor și a lui Odiseu, vezi *Iliada*, I, 249; III, 216 etc. Palamedes, erou argian din *Iliada*, căruia talentul oratoric nu i-a ajutat pentru a scăpa de mașinațiunile dușmanilor săi, era celebru prin spiritul său inventiv. În acest pasaj, Socrate se dedă unui joc la care face aluzie *Banchetul* (221 c—d): a ghici numele unui contemporan ascuns sub masca unui personaj celebru. După cum rezultă de la 261 d, sub masca lui Palamedes se scunde Zenon din Eleea, a cărui metodă consta în a arăta că teza adversarului său conducea la două consecințe contradictorii.

[78] Privitor la Gorgias din Leontinoi, a se vedea ediția românească la Platon, *Opere*, I, p. 275 și urm.

[79] Trasymachos din Calcedon era autorul unei *Tèchne rhetorike* și se poate desprinde din cele ce urmează, precum și

din Aristotel şi autori mai tîrzii, că acest manual era foarte apreciat. Ajunsese la Atena cam în aceeaşi vreme cu Gorgias, cîştigîndu-şi traiul, precum şi Lysias, ca autor de pledoarii şi profesor de retorică. Apare şi în cartea I din *Republica*, unde emite o teorie despre esenţa dreptăţii.

80 Theodoros din Byzantion este amintit de Cicero (în *Brutus*, 48) ca superior lui Lysias în calitate de profesor, dar ca inferior în calitate de retor (din pricina caracterului său „uscat"). Altminteri, dincolo de cele pe care le afirmă aici Platon, nu ştim nimic despre el.

81 *Phaidre, phile kephale* („cap iubit"). Expresie homerică (v. *Iliada*, VIII, 281: *Teukre, phile kephale*). A se vedea şi *Euthd.*, 293 e.

82 Epigramă funerară atribuită cînd lui Homer, cînd lui Cleobulos din Lindos (vezi Diogenes Laertius, I, 89—90).

83 Pastişă, probabil, după Homer (vezi *Odiseea*, V, 139).

84 Euenos din Paros este amintit atît în *Apărarea lui Socrate* (20 b), unde apare ca profesor de sofistică ce pretindea 500 de drahme pentru un curs, cît şi în *Phaidon* (60 d şi 61 b—c), în calitate de poet. După cum rezultă din alte surse, unele dintre versurile elegiilor sale au fost preluate de Theognis.

85 Tisias din Syracusa, discipol al lui Corax (autorul celui mai vechi manual de retorică), pare să fi fost profesorul lui Gorgias, Lysias şi Isocrate.

86 Prodicos din Keos, elev al lui Protagoras, aproximativ de aceeaşi vîrstă cu Socrate, este menţionat deseori de Platon ca fiind unul dintre cei mai apreciaţi profesori de sofistică (*R.*, 600 c; *Hp. Ma.*, 282 c; *Ap.*, 19 e; *Euthd.*, 305 c). În *Protagoras* (341 a), *Menon* (96 d), *Cratylos* (384 b), Socrate afirmă a fi el însuşi un elev al lui Prodicos, iar în *Theaitetos* (151 b) spune că i-a trimis la el pe mulţi alţii doritori de învăţătură.

87 Privitor la Hippias din Elis, a se vedea ediţia românească la Platon, *Opere*, II, pp. 108—110.

88 Polos din Acragas (n. 440) apare în *Gorgias* în suita acestui mare retor şi, pe lîngă maestrul său, căruia tot

vrea să-i ia cuvîntul din gură, apare într-o lumină destul de nefavorabilă. Cuvintele pe care Platon îl pune să le rostească (*Grg.*, 448 c) par să fie luate dintr-un manual de retorică.

[89] Elev al lui Gorgias. Aristotel vorbește despre el în *Rhetorica*, III, 15. Se spune că ar fi fost profesorul lui Polos și că ar fi elaborat o clasificare a cuvintelor (compuse, sinonime, epitete etc.).

[90] Protagoras din Abdera (aprox. 480—410) este întemeietorul sofisticii. Ca retor și învățător, Platon îl caracterizează în dialogul ce îi poartă numele (vezi vol. I al ediției românești); în *Theaitetos*, Socrate angajează cu el o dezbatere pe teme științifice. Platon îl pomenește adesea în celelalte dialoguri, niciodată însă în contexte ironice, așa cum se întîmplă cînd e vorba de ceilalți sofiști (*Hp. Ma.*, 282 d; *Men.*, 91 d; *Euthd.*, 286 c; *Cra.*, 386 a—391 c; *R.*, X, 600 c; *Sph.*, 232 d).

[91] Eryximachos apare în *Protagoras* (315 c), pe lîngă Phaidros, printre cei care îl înconjoară pe Hippias, cerîndu-i acestuia să răspundă la întrebări „privitoare la natură și la fenomenele cerești". Îl cunoaștem mai îndeaproape din *Banchetul* (176 e—177 e; 185 e—188 e; 214 a—d). Vezi și nota 5.

[92] Rege al Argosului, care prin dibăcia vorbirii sale știuse să potolească furia lui Teseu. Epitetul pare să provină de la Tirteu (Bergk, fr. 8, 7).

[93] Hipocrate din Cos face parte dintr-o veche familie aristocrată, originară pesemne din Thessalia, o familie în care se transmitea cultul zeului tămăduitor Asclepios și, de asemenea, învățarea și exercitarea medicinii. S-a născut în jurul anului 460 și a murit la o vîrstă foarte înaintată, după unele surse avînd peste 100 de ani. Culegerea vastă de scrieri care poartă numele lui Hipocrate e alcătuită din piese compuse în epoci istorice diferite. Doctrina menționată de Platon aici poate fi găsită în capitolul II al tratatului *Peri aeron, hydaton, topon.* Pentru comentarea extinsă a pasajului 270 c—d, a se vedea Aram Frenkian, *La méthode hippocratique dans le „Phèdre" de Platon,* Bucarest, 1941.

94 Concepţia potrivit căreia noi, oamenii, sîntem sclavi (*douloi*) ai zeilor şi că le datorăm acestora, ca stăpîni buni şi grijulii, recunoştinţa noastră şi oarba ascultare, este dezvoltată pe larg în *Phaidon*, 62 b şi 63 a şi urm. şi revine de asemenea în *Critias*, 109 b, în *Legile*, X, 902 b şi 906 a.

95 Cetate aşezată în Delta Nilului, pe un teritoriu dat de regele Amasis (569—526) unor colonizatori milesieni. Înflorind rapid, Naucratis rămăsese singurul loc comercial de liberă circulaţie al Egiptului. Pentru un străin, şederea de durată în Egipt era, cu excepţia Naucratisului, imposibilă; cunoaşterea obiceiurilor şi instituţiilor egiptene a fost transmisă grecilor numai prin intermediul acestei cetăţi.

96 *Theuth* (la Clemens din Alexandria *Thouth*) este egipteanul Thoth sau Dhoute. Grecii îl identificau cu Hermes, iar la egipteni trecea drept inventator al legilor şi a numeroase tehnici şi meşteşuguri (ca inventator al scrierii reapare în *Philebos*, 18 b). Patron şi inspirator al scribilor, era asociat cu pasărea ibis şi cu babuinul, fiind reprezentat adesea sub „chipul" acestora. Cel mai vechi loc de cult al său nu era în regiunea Naucratisului, ci mult mai aproape de izvoarele Nilului, între Memphis şi Theba, în localitatea pe care grecii o numeau Hermopolis.

97 Ca şi în cazul lui Theuth, echivalent al zeului egiptean Thoth, Thamus care domneşte, ca rege, la Theba, îl reprezintă pe Ammon, zeul Thebei.

98 „Grădiniţele lui Adonis" erau de fapt nişte coşuleţe sau resturi de amfore în care se sădeau, în cinstea sărbătorii lui Adonis, plante rapid crescătoare dar cu viaţă scurtă (vezi Teocrit, XV, 113). Vasul cu firişoare verzi era purtat cu ocazia sărbătorii (pesemne la fel cum se umblă la noi cu „grîuşorul" de Anul Nou) şi simboliza sfîrşitul prematur al lui Adonis, iubitul Afroditei.

99 Isocrate, născut în 436, deci cu opt-nouă ani înaintea lui Platon, ca fiu al unui fabricant atenian de flaute, primise o educaţie extrem de îngrijită, urmînd, între altele, cursurile lui Prodicos, Gorgias şi Tisias. O vreme a fost, ca şi Lysias, logograf, însă în urma neplăcerilor care i se trag de pe urma acestei activităţi, renunţă la avocatură în favoarea predării retoricii. Deschide o şcoală de retorică

mai întîi în Chios, apoi la Atena, în anul 388. Şcoala de la Atena devine tot atît de vestită ca Academia lui Platon, fiind frecventată de elevi din toată lumea greacă. Pe lîngă discursurile de aparat, a scris şi discursuri politice, care, din pricina conţinutului lor deosebit de actual, au ajuns să influenţeze întreaga opinie publică greacă. Unul dintre discursurile sale cele mai faimoase în acest sens este *Panegiricul Atenei,* scris cu ocazia unei adunări panhelenice din anul 380. Isocrate moare în 338, zece ani după moartea lui Platon. Privitor la relaţia dintre Platon şi Isocrate, în special la eulogia lui Isocrate din finalul dialogului *Phaidros,* a se vedea: H. Raeder, *Platons philosophische Entwicklung* (1905), 269 şi urm.; G. Rudberg, *Isokrates und Platon,* „Symb. Osloenses“ (1924), 1 şi urm.; L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour* (1933 II), 96 şi urm.; L. Robin, *Notice* la Platon, *Oeuvres...,* tome IV, 3e partie (1933), XXII—XXVI; R. Flacelière, *L'éloge d'Isocrate à la fin du Phèdre,* „Rev. Et. Gr.“ (1933), 224 şi urm.; R. L. Howland, *The Attack on Isocrates in the Phaedrus,* „Class, Quart.“ (1937), 151 şi urm.; K. Ries, *Isokrates und Platon im Ringen um die Philosophia* (1959); P. Vicaire, *Platon critique littéraire* (1960), 333 şi urm.; G. J. de Vries, *A commentary on the Phaedrus of Plato* (1969), 15 şi urm.

BIBLIOGRAFIE

Nu redăm, în cele ce urmează, decît lista interpretărilor şi comentariilor devenite clasice sau a celor de dată mai recentă. Bibliografia completă privitoare la dialogul *Phaidros,* pînă către 1915, se află în RITTER, 1922, 25—28 şi în Ueberweg—Praechter, *Geschichte der Philosophie des Altertums,* Berlin, 1920, pp. 95*—97*. Traducerea dialogului s-a făcut după ediţia Budé, cu consultarea ediţiei Burnet. Dialogul a mai fost tradus în limba română de către Şt. Bezdechi (Platon, *Fedru,* Ed. Ram., Aninoasa—Gorj, 1939).

DERRIDA, J., *La pharmacie de Platon,* în „Tel Quel", 32/33, 1968.

DORTER, K., *Imagery and Philosophy in Plato's Phaedrus,* în „Journal of the History of Philosophy", IX, 3/1791, pp. 279—288.

FINDLAY, J. N., *Plato. The written and unwritten doctrines,* New York, 1974, pp. 122—158.

FRIEDLÄNDER, P., *Platon,* I, Berlin, 1964 (ed. III; 1928[I]), cap. IX, *Mythos* (pp. 182—225); vol. III, 1975, pp. 201—224 şi 465—470.

GAUSS, H., *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons,* Bern, 1952, II, 2, p. 238 şi urm.

C. GRISWOLD, *Self-Knowledge and the idea of the soul in Plato's „Phaedrus"*, în „Revue de Métaphysique et de Morale", oct.—dec. 1981, p. 477.

HACKFORTH, R., *Introduction and Commentary* la *Plato's Phaedrus,* Cambridge, 1972 (ed. II; 1952[I]),

JAEGER, W., *Paideia,* Berlin—Leipzig, 1934—1947, III, p. 255 şi urm.

KELLEY, W. G. Jr., *Rhetoric as seduction,* în „Philosophy and Rhetoric", vol. 6, 2/1973, pp. 69—79.

MOORE, J. D., *The relation between Plato's Symposium and Phaedrus,* în J. M. E. Moravcsik (ed.), *Patterns in Plato's Thought*, Dordrecht/Boston, 1973, pp. 52—71.

A. PHILIP, *Récurrences thématiques et topologie dans*

le „Phèdre" de Platon, în „Revue de Métaphysique et de Morale", oct.-dec. **1981**, pp. **452—476**.

REGENBOGEN, O., *Bemerkungen zur Deutung des Platonischen Phaidros*, Miscellanea Academica Berolinensia, II/1. 1950, p. 198 și urm.

RITTER, C., *Anmerkungen* la *Platons Dialog Phaidros*, Leipzig, 1922 (ed. II; 1914 [I]), pp. 111—144.

ROBIN, L., *Notice* la Platon, *Oeuvres Complètes*, tome IV, 3[e] partie, Paris, **1970** (7[emè] tirage; 1933 [I]), pp. I—CLXXXV.

ROBINSON, T. M., *Plato's psychology*, Toronto, 1970, ch. 6, *The Phaedrus*, pp. **111—118**.

RUDBERG, G., *Platonica Selecta*, Stockholm, **1956**, p. 27 și urm.

SHOREY, P., *What Plato said*, Chicago, 1933, p. 549 și urm.

STEFANINI, L., *Platone*, Padova, **1949** (ed. **II; 1932**), **II**, p. 19 și urm.

TAYLOR, A. E., *Plato, the Man and his Work*, London, 1971 (ed. I **1926**), p. **300** și urm.

VICAIRE, P., *Introduction* **la Platon**, *Phèdre*, Paris, 1972, pp. 7—57.

VRIES, G. J. de, *A commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam, 1969.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von, *Platon*, Berlin, 1920, I, pp. 450—488.

ΕΡΜΕΙΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ
ΕΙΣ ΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΦΑΙΔΡΟΝ ΣΧΟΛΙΑ

HERMEIAS FILOSOFUL, COMENTARIU LA „PHAIDROS“ DE PLATON

HERMEIAS ȘI SEMNIFICAȚIA „COMENTARIULUI“ ÎN ANTICHITATEA TÎRZIE

„Întîiul Hermes, amintind că s-a născut de trei ori, și de fiecare dată înțelept, fu poreclit pe drept cuvînt «de-trei-ori-foarte-mare». Al doilea, lămurind atotînțelept pe *Phaidros* al lui Platon în trei cărți, s-ar putea numi, fără greșeală, «de-trei-ori-fericit»“*

I. Printre continuatorii învățăturii lui Plotin, care, în sec. III dăduse un nou și magnific impuls platonismului, este inseriat și un obscur comentator alexandrin, numit Hermeias. Știrile despre acesta sînt extrem de zgîrcite: ar fi trăit în a doua jumătate a sec. V, la Alexandria, l-ar fi avut drept dascăl pe neoplatonicul Syrianus, șef, în acea vreme, al școlii alexandrine; pe soția sa frumoasă și cu „duh“ filosofic, o chema Aidesia, iar singura sa operă păstrată este prezentul comentariu la dialogul *Phaidros.*

Trebuie recunoscut că numele său apare mult mai rar pomenit decît cel al altor filosofi neo-platonicieni din secolele IV—VI, alexandrini sau atenieni, ca Porphyrios, elevul lui Plotin, Iamblichos, elevul lui Porphyrios, Ammonios, fiul lui Hermeias, Proclos, Damascios etc. În istoria școlii alexandrine nu se menționează nici o idee proprie lui Hermeias. Ar fi fost un om prob, cu mare dragoste pentru lectură și studiu, dar n-ar fi strălucit nici prin deosebita

---

* Epigramă adăugată pe unul dintre manuscrisele textului lui Hermeias și aparținînd unui autor bizantin neidentificat (poate Leon Filosoful, sec. IX; apud L. G. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo,* Amsterdam, Oxford, New-York, vol. I, 1976, p. 31). Hermeias este denumit al doilea Hermes, cele două nume fiind înrudite din punct de vedere etimologic. Epitetul „de-trei-ori-foarte-mare“ este traducerea exactă a lui *trismegistos,* referință la Hermes Trismegistos, personaj mitologic identificat cu zeul egiptean Thoth și considerat patronul științelor oculte. E interesant de observat paralelismul ce se creează: Hermes a revelat tainele cosmosului, Hermeias pe cele ale lui Platon (v. prezentul Studiu introductiv, p 544).

subtilitate a minții, nici prin elocuție și nici nu s-ar fi priceput să inventeze argumente prea ingenioase. Pe scurt, atît referințele culese din diferite surse, cît și lectura nemijlocită a comentariului ne asigură că Hermeias s-a arătat un bun și sagace profesor, dar nu și un gînditor, un zelos și muncitor interpret, dar prea puțin un filosof original, în esență, că a fost un mediocru.

În aceste condiții, este legitim să ne întrebăm, care este rostul traducerii acestui comentariu, prin ce poate el impune cititorului modern? Paradoxal, dar tocmai vădita mediocritate a lui Hermeias se poate dovedi un element de interes. Într-adevăr, un astfel de text poate reprezenta un fel de „barometru" al opiniilor celor mai curente ale epocii, poate defini acel nivel mediu obișnuit al spiritualității Antichității tîrzii, pe care o minte mai adîncă l-ar putea, uneori cel puțin, trăda sau umbri. Așadar, nu descifrarea lui Platon trebuie să fie, în principiu, scopul celui ce se apleacă asupra acestui comentariu, ci descifrarea mesajului epocii lui Hermeias. Nu *ce este* Platon vom afla de la acesta, ci *cum apare* Platon, nu portretul învățăturii „maestrului" va constitui punctul important, ci portretul cugetării acelor discipoli tîrzii, dintre care făcea parte și Hermeias. Căci, odată textul înțeles ca „scholie" la epocă, mai curînd decît la Platon, ca arhivă a locurilor comune, ca limbă „vorbită" a conștiinței timpului, zăbava asupra lui se poate dovedi interesantă. Fiindcă, dacă geniile își depășesc epoca, mediocrii onești sînt epoca; privilegiul primilor este de a fi în afara timpului, șansa ultimilor este de a fi în timp; prin cei dintîi grăiește veșnicia, prin cei de pe urmă — vremurile.

II. Titlul comentariului nostru, conform cu tradiția manuscrisă, îl indică pe autor prin următoarea expresie: „Hermeias filosoful". Desigur, ținînd seama de cele spuse mai sus, formula trebuie luată „cum grano salis": „filosoful" acesta nu poate fi decît un, mult mai modest, „profesor de filosofie". Dar chiar și așa, era, într-adevăr, Hermeias un „profesor de filosofie", așa cum îl vedem astăzi pe cel ce practică această profesiune?

Pentru noi, profesorul de filosofie, întocmai ca și profesorul de istorie sau de literatură, este chemat să predea unor copii sau studenți o serie de cunoștințe specializate

din seria „humanioarelor". Indiferent dacă el se exprimă grav şi solemn sau aprins şi pătimaş, indiferent dacă are morgă academică sau iniţiative moderne, profesorul de filosofie rămîne, (sau trebuie să rămînă), un om de ştiinţă ce comunică pe lungimea de undă a raţionalului. Dacă el ajunge să analizeze un text filosofic clasic şi celebru, o va face conform unor metode ştiinţifice şi raţionale: comentariul său va fi *critic*, identificînd erorile ca şi reuşitele, va fi *istoric* — plasînd textul respectiv în epoca sa —, va fi, în sfîrşit, *sintetic* — asimilînd activitatea autorului respectiv unui curent mai general de gîndire. De asemenea, profesorul de filosofie, ca şi cel de istorie şi de sociologie, nu va scăpa din vedere faptul că referinţa sa este, mereu, un *subiect uman*, deci *relativ*, *limitat*, *parţial*, supus erorii şi uneori ambiguu, unde obscurităţile şi situaţiile confuze pot fi implicite şi conexe materiei. În fine, să mai adăugăm că orice profesor de filosofie de azi se adresează, în realitate, individului, sau, mai precis, inteligenţei individuale, urmărind agilizarea ca şi amplificarea acesteia.

Un asemenea portret, cu care astăzi sîntem atît de obişnuiţi, putea fi, încă, şi cel al unor filosofi antici din perioada clasică, ca Aristotel sau Teofrast. Dar oare, poate fi el atribuit, în chip legitim, şi unui „Hermeias filosoful", sau vreunuia dintre confraţii săi? Răspunsul apare a fi cu totul negativ.

Astfel, se cunoaşte bine faptul că încă din epoca elenistică „Şcoala filosofică" tindea să devină tot mai asemănătoare cu o comunitate religioasă, cu o „biserică". Fenomenul se completează şi se perfectează în epoca Antichităţii tîrzii, dar, chiar cu cîteva veacuri mai înainte, unele „şcoli", ca de pildă, „grădina lui Epicur", aveau deja aerul unor grupuri iniţiatice. Pentru membrii unei astfel de comunităţi, întemeietorul „şcolii", Înţeleptul *(ho sophos)* nu mai apărea sub trăsăturile normale ale unui om, fie el şi de geniu, ci prelua toate atributele absolute ale unui personaj divin. Astfel îl vedea, de exemplu, Lucretius Carus — aşa-zisul ateu — pe Epicur: „Dicendum est, deus ille fuit, deus, inclute Memmi..." Un astfel de „zeu" s-a coborît către oameni precum un Mesia sau un Buddha. A inventat totul, a dat regulile utile şi necesare pentru viaţă,

a explicat principiile lumii. Mai ales însă a încredințat discipolilor o doctrină a salvării, oferindu-le „împătritul leac" *(tetrapharmakon)* ce poate să-i ferească de moarte, de zei (mitologici, desigur), de durere și de plăcerile corupătoare. În aceste condiții, filosofia își pierde determinațiile sale raționale (în ciuda aparențelor, la Lucretius), pentru a se înconjura cu aura unui adevăr revelat, ultim, indiscutabil. Raționalitatea va face loc afectului, expunerea va deveni predică, metoda — catehism. Nu inteligențele individuale vor fi acum destinația acestei „predici", ci grupul, comunitatea, ca domeniu privilegiat al sentimentelor colective. Iar, dacă filosoful este zeificat, dacă „școala" filosofică devine o „biserică", dacă învățătura ajunge teologie, atunci și lecția va căpăta toate caracterele liturghiei: își va asuma rolul unei inițieri cvasi-religioase într-un cult, va evidenția o epifanie a „zeului" și își va propune introducerea neofiților în cercul misterelor comune. Mai mult, în sec. IV—V cultura în ansamblul său și nu numai cea strict filosofică definește cadrul unei „inițieri" de tip religios în așa-zisa comunitate a „elenilor" (termen prin care epoca îi desemna atît pe literați cît și pe păgîni). Un profesor de retorică, ca Libanios din Antiochia, vede în discipolii săi niște părtași la un sacrament *(hetairoi)*; cultura reprezintă pentru el, „o inițiere în misterele elenice", iar literatura și religia îi apar similare *(oikeia gar hiera kai logoi)*.

Respectîndu-se o tradiție venerabilă, dar întru totul discutabilă, se divide, de obicei, literatura Antichității tîrzii în literatură creștină și literatură „profană"—filosofică sau păgînă. În realitate însă, judecînd esența și nu aparența lucrurilor, luînd în considerație intenția operelor și nu tema, trebuie să acceptăm că între un comentariu „profan" ca cel de față, și un comentariu la *Biblie* ca, să zicem, *Hexaemeron* al lui Vasile cel Mare, sau o homilie despre cartea Facerii a lui Grigore din Nyssa, nu există nici o deosebire de principiu: în toate cazurile, subiectul analizei îl constituie un text sacru, o „Scriptură", revelată unui personaj socotit divin (Moise, Cristos, Platon, Socrate). Pretutindeni, deci, analiza propriu-zisă devine o hermeneutică a revelației, pretutindeni destinația sa este cercul „părtașilor la mistere", pretutindeni finalitatea sa apare a fi ini-

ţierea într-o „adevărată credinţă", dătătoare de viaţă, speranţă, mîntuire. În fapt, în ciuda pluralismului ideologic al societăţii antice tîrzii, se manifestă în aproape toate „cercurile" o tendinţă generală spre cristalizarea unor comunităţi de tip eclesiastic, definite printr-un cult şi o doctrină proprie, care, indiferent de origine şi de premise, se exprimă, se difuzează şi se precizează în forme asemănătoare. Iată deci ce va fi profesorul nostru de filosofie — Hermeias: nu un pedagog, ci un „oficiant", nu un profesor, ci un „preot", nu un simplu interpret al lui Platon, ci un hermeneut al „religiei" platonice. Iar textul său, aparţinînd unei extrem de întinse categorii de scrieri „homiletice", nu va încerca o înţelegere a unui gînditor anume, ci se va strădui să decripteze Mesajul Total.

III. Pentru analistul modern al gîndirii lui Platon, bogata mizanscenă a dialogurilor acestuia — personaje variate cu „stare civilă", situaţii dramatice, locuri descrise în amănunţime, etc. apare, de obicei, ca o structură literară superbă, destinată a înveli miezul dur şi dificil al substanţei teoriei pure. Pentru acest analist, în particular, cerul ideilor din *Phaidros* va apărea curat şi limpede numai după o metodologică înlăturare a magicei cortine a „poveştii", a „dramei". Hermeias însă vede lucrurile exact invers: pentru el „povestea" — plimbarea lui Socrate şi Phaidros în împrejurimile Atenei, de-a lungul rîului, poposirea sub platan, frumuseţea locurilor etc. — constituie, în realitate, chiar conţinutul autentic şi profund al operei şi nu deghizarea acesteia. Modernul deci vede mai ales dinamica ideilor, Hermeias este atent la cea a personajelor, primul caută în textul platonician conceptele, celălalt vînează faptele. Distanţa măsurată de aceste diferenţe este imensă şi ea poate fi exprimată, într-un mod abrupt, afirmînd că acolo unde modernul vede un tratat filosofic „dramatizat" şi „literaturizat", Hermeias recunoştea o ***călătorie iniţiatică şi soteriologică***, explicitată doar printr-un limbaj filosofic.

Tot astfel, dacă personajele dialogului apar în ochii modernului simpli purtători de cuvînt ai unor păreri filosofice mai generale, fantoşe concretizate ale unor opinii, pentru Hermeias ele îmbracă trăsăturile esenţiale ale unor participanţi la o dramă existenţială. Socrate, Lysias (prin discursul său) şi Phaidros vor fi la el nu întruchipări, perso-

nalizări ale ideilor autorului sau epocii sale, ci arhetipurile primordiale ale umanului în relația sa cu divinul.

„Socrate — afirmă astfel Hermeias, dintru bun început — a fost trimis jos, ‹în lume›, să se nască, întru binefacerea neamului omenesc..." (Introducere). Socrate îi apare așadar lui Hermeias, sub toate trăsăturile unui Mesia: este un binefăcător *(euergetes)* al comunității, acționează întru mîntuirea oamenilor *(epi soteria ton anthropon)*. Mai ales acest termen esențial *sozein, sosai*, „a salva", „a mîntui", care face din Socrate un „Soter" întocmai ca un Osiris, Mithra sau Cristos, este extrem de utilizat de către autorul alexandrin. Caracterul divin al misiunii lui Socrate se exprimă, mai întîi însă, prin aluzii la divinitatea personajului. Veritabil Mesia, Socrate este, prin trăsăturile sale fundamentale aproape de zeu. El apare a fi, general vorbind, „divin" *(theios)*, iar cînd, în palinodie, își regăsește — așa cum arată Hermeias — adevărata sa „energeia", el este numit „îndumnezeit" *(enthousion)*. Activitatea lui Socrate manifestîndu-se în „chip dumnezeiesc" *(theodes)*, el va mărturisi „întru zeul". Pe de-altă parte, Hermeias subliniază caracterul spiritual *(noetos)* al ființei socratice. Astfel, acesta este nu numai imaginea „Providenței" *(pronoia)*, ci și a „inteligenței", a „spiritului". Mersul activității sale specifice este cel circular, adică corespunde mișcării perfecte, proprie astrelor. De aceea, întocmai ca un zeu, Socrate își este sieși suficient, fiind în sine și revenind mereu la sine printr-o mișcare proprie *(autokineton)*. Iată de ce Hermeias interpretează afirmația că Socrate n-ar fi părăsit niciodată Atena, ca o dovadă a faptului că Socrate nu s-a părăsit niciodată pe sine, că a rămas mereu în „interiorul" său. În treacăt fie zis, iată și un bun exemplu al diferenței radicale între tipul interpretării lui Hermeias și cel modern: acolo unde modernul nu vede decît detaliu biografic sau anecdotă istorică — lipsită de importanță în ordinea filosofică —, alexandrinul întrezărea un element-cheie al înțelegerii naturii lui Socrate și, deci, a mesajului profund al întregii opere: faptele, precum gesturile liturgice comandă conținutul dramei și ele tocmai au capacitatea de a lumina vorbele.

Divin și spiritual, Socrate, întocmai ca și Cristos, vine „în numele adevărului". El anunță adevărata frumusețe,

cea divină, „adevărata retorică", adică filosofia. Fiindcă anunţă adevărul, Socrate cunoaşte adevărul, căci faimosul „cunoaşte-te pe tine însuţi" pe care Socrate, după Hermeias, l-ar fi împlinit, i-ar fi înlesnit acestuia şi cunoaşterea Totului. Aparenta umilinţă şi ignoranţă ale lui Socrate sînt înţelese ca ignoranţă a adevărului relativ, terestru şi înşelător. Fiind spirit, dealtfel, Socrate nu poate greşi şi de aceea, opiniile sale au întotdeauna succes.

Dar menirea mesianică a lui Socrate nu se poate realiza doar prin alinierea unor trăsături pur divine. De aceea, în faţa acestei liste de atribute va fi aliniată încă una, conţinînd, de data aceasta, trăsături soteriologice tipice: Socrate, „Soter", mîntuitor al neamului omenesc, apare a fi, în orice relaţie umană, elementul prin definiţie activ *(drastikoteron)*. El acţionează asupra materiei umane precum focul asupra fierului, modelînd-o şi desăvîrşind-o, adică, în termeni greceşti, „iniţiind-o" (în greacă *telein* înseamnă atît a „termina", a „desăvîrşi", cît şi a „iniţia" într-un mister.) Activitatea aceasta, de agent iniţiator şi de mîntuitor reprezintă, în fapt, un act de iubire *(philia)*. Căci Socrate, „spre folosul tînărului", părăseşte pentru un timp condiţia sa divină, „intră" în lume, se „coboară" chiar. Dar vom analiza puţin mai tîrziu semnificaţia, în ochii lui Hermeias, a acestei „coborîri" socratice. Deocamdată, să consemnăm faptul că activitatea soteriologică şi iniţiatoare a lui Socrate se manifestă, în mod concret, la comentatorul alexandrin, prin trei atribute: Socrate este un „învăţător" *(didaskalos)*, un „purificator" *(kathartikos)* şi un „medic" *(iatros)*. Dealtfel, aceste trei atribute apar strîns legate între ele: iniţierea presupune o prealabilă purificare şi vindecare a omului şi sufletului, după care urmează revelarea adevărului prin învăţătură, ceea ce conduce la mîntuire.

Or, este interesant să observăm că aceste trei atribute ale „agentului iniţiator" apar la multe dintre personajele mesianice. Cristos bunăoară apare în Evanghelii, ca un „învăţător" (Rabbi), ca un exorcist, deci un purificator al persoanelor bîntuite de demoni, şi, în fine, ca un vindecător miraculos, un taumaturg. Acelaşi lucru se poate nota şi în cazul lui Osiris, sau al lui Buddha. Mai mult, se pare că aceste atribute sînt conexe condiţiei vrăjitorului sau şamanului din societăţile arhaice: într-adevăr, funcţiilor

„practice" ale acestuia, de vraci și de alungător al spiritelor maligne, li se asociază și funcția teoretică de deținător al miturilor cosmologice și existențiale ce urmează să fie revelate celor inițiați. Utilizînd această triadă de aptitudini, vrăjitorul sau șamanul sînt, și ei, binefăcători ai comunității lor, contribuind la „salvarea" și la prosperitatea acesteia. Putința identificării acestui Socrate, al lui Hermeias, cu un tip uman arhetipal și fundamental atît în numeroase religii, cît și în practicile societăților arhaice, mi se pare extrem de semnificativă pentru profunda reformulare pe care Antichitatea tîrzie o impune filosofiei clasice.

Dar, așa cum opusul luminii este întunericul, al binelui — răul, tot așa, în viziunea lui Hermeias, opusul lui Socrate va fi Lysias. Dacă Socrate era divin, Lysias este „daimonic", dacă primul era spiritualizat și superior, acesta se prezintă material, terestru și inferior. Lysias întrunește toate păcatele capitale: e fals, înșelător *(apatelos)*, prefăcut *(eschematismenos)*, dă dovadă de „strîmbătate" și de „perversiune". Dacă Socrate dorea salvarea și binefacerea neamului omenesc, Lysias pare a-i dori, dimpotrivă, distrugerea. El pare a acționa precum un veritabil „agent patogen" asupra căruia darurile terapeutice ale lui Socrate trebuie să se exercite. De asemenea, Lysias este omul van *(chaunos)*, respectuos doar față de „idola tribus".

Lysias, retorul, mai este și cel ce vine în numele minciunii, al aparenței și înșelătoriei. Un „topos" curent în epoca lui Hermeias, face ca retorica și reprezentanții ei să fie asimilați cu ceea ce este fictiv, plăsmuit, iluzoriu. Iar alexandrinul nostru, deși păgîn, judecă aici asemănător cu autorii creștini, introducînd retorica printre „minciunile elenice". Chiar stilul lui Lysias, și în general al retoricii, pe care acesta o reprezintă, — rafinamentul, abilitatea argumentării, frumusețea potrivirii și a rotunjirii cuvintelor ajung, sub pana lui Hermeias, însemne ale falsei opinii, ale ficțiunii și prefăcătoriei. Așadar, cupid, material, „daimonic", înșelător și corupător, Lysias îmbracă toate atributele Spiritului Malign. Subtilul și rafinatul orator attic, luat oarecum în răspăr — nu se prea știe exact de ce — de către Platon, devine acum, în viziunea acestui dascăl de filosofie, un veritabil Satana. Conflictul dintre el și

Socrate nu mai poartă asupra simplei dispute de idei, nici nu mai reprezintă o întrecere literară ori o încercare de a soluţiona o problemă prin etalarea atît a tezei cît şi a antitezei, ci apare ca un conflict cosmic şi existenţial, ce implică, nici mai mult nici mai puţin decît destinul omului. Or, „omul" — pentru care se duce lupta între cei doi protagonişti — este, în cazul de faţă, tocmai Phaidros.

Acest tînăr cam credul şi nu foarte deştept, de care Platon face haz cu bonomie, se transformă în ochii lui Hermeias în prototipul existenţial al sufletului omenesc, ezitant, oscilant, capabil atît de cădere cît şi de înălţare. Alexandrinul întrezăreşte în Phaidros condiţia intermediară a omului, ceea ce constituise atît în Antichitate cît şi în Renaştere un „topos" umanist „frecvent": omul este „centrul" lumii tocmai prin ipostaza sa mediană, intermediară; prin capacităţile sale, el participă atît la lumea spirituală, avînd raţiunea în comun cu îngerii şi fiinţele „noetice", cît şi la lumea materială, deoarece împarte cu animalele posesia sufletului „apetent". O îndoită cale se aşterne, aşadar, înaintea omului, ca şi înaintea lui Phaidros: calea spiritului şi calea materiei între care sufletul optează prin graţia unui mîntuitor, a unui „Soter".

Situat deci între polii reprezentaţi de Socrate şi Lysias, Phaidros se manifestă mereu ca elementul „mediu" *(to meson)*. El apare, dintru început, a fi „material", posedat de patima retoricii — adică posedat de fals şi aparenţă, după chipul lui Lysias. Dar nedesăvîrşirea lui Phaidros nu este irevocabilă; spre deosebire de retor, el poate progresa, se poate iniţia. Păcatul, greşeala sa nu este fără leac, sau, mai degrabă, există un „medic", Socrate, care să-l poată vindeca. Ca şi Lysias, iarăşi, Phaidros apare mai întîi ca o fiinţă prefăcută, ipocrită; totuşi, sub influenţa benefică a lui Socrate, el se „limpezeşte" şi se purifică: abandonul treptat al reţinerilor de a da citire discursului lui Lysias, reţineri pe care Phaidros le vădise, invocînd diferite pretexte, îi apar lui Hermeias profund semnificative: în aceste „detalii" pentru noi, el vede tocmai procesul lent şi complex al unei iniţieri catartice. În esenţă, pare să spună Hermeias, Phaidros este paradigma umanităţii „normale", aflată iniţial în întuneric, dar care posedă dorinţa confuză de lumină şi care, de aceea, este în stare

să se înalțe și să se spiritualizeze sub îngrijirea și îndrumarea „Învățătorului". Fără îndoială, drumul este lung și greu, căci răul este seducător, dar, în final „ne atingem scopul chiar dacă ne-am înșela la un moment dat în privința obiectului."

IV. Dintre aceste trei personaje, așa cum le vede Hermeias, doar Lysias (care este de fapt absent, ca persoană) rămîne neschimbat. Socrate și Phaidros însă, intrînd într-o relație inițiatică unul cu altul, participînd la un act cu adevărat euharistic, se modifică, devin, pentru un timp, sau definitiv, alții. Phaidros, mai întîi, parcurge, sub oblăduirea lui Socrate, drumul inițierii. Din nedesăvîrșit și material, el se ridică spre desăvîrșire și spiritualitate, desprinzîndu-se treptat de sub influența nefastă a retorului. Iată însă că Hermeias notează cu grijă faptul că inițierea lui Phaidros nu este un proces continuu ascendent; ea presupune și o cădere, o „prăbușire" și o „moarte" aparentă. Astfel, interpretînd mitul Oreithyiei, cea care fusese răpită de zeul Boreas și apoi prăbușită într-o prăpastie, Hermeias conchide: „Fie deci Oreithyia sufletul lui Phaidros, iar Socrate ar fi Boreas care îl răpește pe tînăr și-l prăbușește într-o moarte preferabilă (adică inițiatică). Am spus prăbușindu-l și nu înălțîndu-l, căci dacă sufletul nu cunoaște înjosirea, nu se poate apoi înălța". Putem spune că Hermeias introduce pur și simplu în înțelegerea textului platonic (abuziv din punctul nostru de vedere) un stereotip fundamental al procesului inițiatic, prezent în mai toate credințele și la mai toate popoarele primitive: novicele, „tînărul", ce urmează să fie introdus în cercul „aleșilor", trebuie să devină un om „nou". Dar pentru acesta, condiția fundamentală este pieirea omului „vechi". De aici decurge o serie întreagă de procedee de mimare a morții: închiderea într-o peșteră, legămîntul tăcerii, mascarea, schimbarea numelui, potrivit credinței primitive în consubstanțialitatea numelui cu persoana care îl poartă, etc. În această perspectivă, ironia socratică, cu toate nuanțele sale mai incisive ori mai blînde pe care o suportă Phaidros, umilirea intelectuală chiar a acestuia, își pierd la Hermeias caracterul filosofic și metodologic, pentru a impune o mimare a morții novicelui aflat pe drumul schimbării și al înnoirii.

Mai interesantă chiar, apare însă, transformarea suferită, în perspectiva lui Socrate, de către „Învăţător"—Socrate: În principiu, atitudinea sa generală pînă în momentul rostirii celui de-al doilea discurs, al „palinodiei", este interpretată ca implicînd o „coborîre", o „întinare" *(molysmos)*, o abdicare de la adevăratele sale principii călăuzitoare, ca o alienare de sine ca să spunem aşa. Pe scurt, alexandrinul sugerează că avem de-a face cu un „Socrates patiens", cu o fiinţă divină care „pătimeşte" cufundîndu-se, fie şi pentru un moment, în masa amorfă a materiei. Or, sub acest aspect trebuie remarcate două elemente:

Mai întîi, ca şi în cazul lui Phaidros, dar, desigur, în alt chip, Socrate cunoaşte o „moarte" aparentă. Este adevărat că aici Hermeias nu ne spune acest lucru *expressis verbis*, dar modul cum priveşte poziţia culcată, orizontală, adoptată de Socrate în prima parte a dialogului, ca şi capul acoperit al acestuia în timpul rostirii primului său discurs, sugerează ideea unui personaj „mort", zăcînd „ascuns" faţă de lumina soarelui. Această „moarte" se dovedeşte a fi însă, de bună seamă, aparentă şi momentană, căci Socrate „învie" în momentul pronunţării „palinodiei", se ridică în picioare şi „revine" la lumină, descoperindu-şi creştetul.

Pe de-altă parte, Hermeias are grijă să ne avertizeze în repetate rînduri că „pătimirea" lui Socrate, coborîrea acestuia pe tărîmul materiei şi al devenirii, „moartea" chiar a acestuia, sînt alese dinainte şi voluntare, rolul lor fiind esenţial în împlinirea menirii soteriologice şi a salvării lui Phaidros. De aceea, vătămarea şi întinarea pe care le suferă Socrate nu au capacitatea de a-l altera în esenţa sa; Socrate nu devine niciodată cu adevărat un personaj de tipul lui Phaidros, împărţit între bine şi rău, ci, mai degrabă, mimează acest tip de personaj, pe care îl va nega, dealtfel, cu stăruinţă, în momentul „învierii".

Nu este deloc greu de recunoscut în acest Socrate un omolog al atitor personaje soteriologice ale religiilor mediteraneene. Toate acestea, Cristos, Osiris, Mithra „pătimesc", îşi alterează esenţa lor supraomenească, mor, după care învie, se „ridică", salvîndu-i pe credincioşi prin această jertfă de sine. Particularitatea că Socrate „suferă" mai degrabă aparent decît real, îl apropie pe acesta mai degrabă

de Cristos din reprezentările ereziei monofizite, care va înflori puțin după epoca lui Hermeias: monofiziții vedeau în patimile Mîntuitorului o „fantasmă", o iluzie și nu un fapt real, material. În sfîrșit, se poate recunoaște iarăși arhetipul „șamanic", pe care este construită viziunea despre Socrate la Hermeias: intrarea în transă („nympholeptia", „moartea" aparentă, apoi „zborul", palinodia cu mitul escatologiei sufletelor și al carului tras de caii înaripați), urmate toate de „vindecarea" și inițierea tînărului.

În lumina tuturor acestora, pare acceptabil să afirmăm că Hermeias citește dialogul *Phaidros* ca pe o călătorie inițiatică: drumul parcurs de cei doi în afara Atenei (să se remarce dealtfel insistența lui Hermeias asupra problemei direcției și originii) apare ca itinerariul arhetipal al mîntuirii personajului uman și al pătimirii personajului „theandric": tînărul iese din cadrul comunității sub îndrumarea „învățătorului" (șamanului), este dus într-un loc „bîntuit" de puteri demonice și miraculoase; acolo se confruntă cu „mîntuitorul" (învățătorul), care „pătimește" și se coboară spre el; tînărul cunoaște o moarte aparentă, după care asistă la „învierea" și la „zborul" magic al șamanului-învățător, și, astfel inițiat, revine „alt om" înapoi în cetate.

Mai rămîne de făcut, în legătură cu aceste aspecte, încă o remarcă: dacă, în datele generale, viziunea lui Hermeias este, așa cum am încercat să indicăm, consonantă cu tipologia unui corpus extrem de variat și de vast de doctrine sau practici, trebuie să spunem că, în detaliu, ea lasă impresia cuprinderii anumitor elemente mai curînd specific *gnostice*. Astfel, mai întîi, ca și gnosticii (Marcion, Basilides, Valentinus), Hermeias recunoaște existența a trei tipuri ontologice de oameni și de „vieți", pe care le ierarhizează: omul spiritual (*pneumatikos* în Gnosă) ce este dintru început salvat — Socrate deci, în cazul de față —, omul „material" *(hylikos)*, Lysias ce nu poate fi salvat, și omul intermediar, (*psychikos* la gnostici), în care îl recunoaștem pe Phaidros, ce nu este salvat, dar poate ajunge să fie. Desigur, terminologia este oarecum diferită la gnostici și la Hermeias, dar sensul este prea asemănător pentru a nu da de gîndit.

În al doilea rînd, salvarea lui Phaidros se petrece printr-o „gnosă", adică prin revelarea unei cunoașteri. Phaidros,

pentru a se iniţia, trebuie să înveţe, să afle, spre deosebire de creştin, căruia credinţa singură *(pistis)* trebuie, în ultimă instanţă, să-i fie suficientă pentru asigurarea mîntuirii sale.

În fine, nu este exclus ca numeroasele pasaje din textul lui Hermeias referitoare la îngeri şi „daimoni" să aibă, şi acestea, surse gnostice, dacă se cunoaşte rolul esenţial pe care o demonologie scăpată de sub control o avea pentru Gnosă.

Nu ne este posibil a stabili filiaţia istorică precisă dintre autorul nostru şi reprezentanţii Gnosei, cu atît mai mult cu cît Plotin arătase o clară ostilitate faţă de acest curent de gîndire. Totuşi simplul fapt că, pe de-o parte, unele dintre părerile esenţiale ale lui Hermeias au fost prefigurate de către gnostici, ca şi faptul că, pe de-altă parte, alte opinii ale aceluiaşi autor supravieţuiesc în dogmele monofizite, poate spune ceva despre caracterul de „theologia perennis" pe care neoplatonismul şi-l cîştigase în acea epocă.

V. Am urmărit pînă acum atitudinea lui Hermeias faţă de substanţa textului platonician, observînd o valorizare în termeni religioşi, arhetipali, a acesteia. Rămîne să examinăm pe scurt, şi atitudinea autorului faţă de textul însuşi. Nu va fi desigur o surpriză să constatăm că Hermeias rămîne consecvent cu sine: comportamentul său faţă de dialogul lui Platon este comportamentul credinciosului faţă de o „Scriptură". Formulînd problema în datele ei generale, se poate spune că Hermeias nu întrevede necesara *relativitate* şi *istoricitate* a textului asupra căruia se apleacă: el nu pare, astfel, să ia în seamă toate acele limite pe care calitatea omenească a autorului le impunea. Dimpotrivă, pentru el dialogul are un caracter *absolut:* extensia sa este totală, profunzimea sa — inepuizabilă, iar obscurităţile sau contradicţiile sale sînt doar aparente sau ţin de imperfecţiunea cunoaşterii noastre.

Este interesant să observăm similitudinea dintre caracterul absolut atribuit de Hermeias textului platonician şi caracterul absolut atribuit naturii de către omul de ştiinţă modern: într-adevăr, pentru nici unul din ei natura nu are nimic din relativitatea subiectului uman, ea apare a fi adevărul total existînd în afara istoriei şi a limitelor acesteia;

în fine, contradicțiile și obscuritățile sale sînt doar aparente. Pentru a fi mai exacți în comparația noastră, să spunem că Hermeias găsește, în felul unui Spinoza *sui generis*, pe „Deus sive natura“ în textul lui Platon.

Tendința unei abordări „naturiste“ a unei cărți (caracteristică în general, pentru epocă) este mărturisită mai întîi chiar de Hermeias, atunci cînd, reluînd un „loc“ platonician, tratează contradicțiile dialogului, presupunînd, *a priori*, că un text (platonic) trebuie să fie asemenea unui organism viu. Așadar, textul va trebui să posede desăvîrșirea, unitatea și logica perfectă a naturii sau a „parcelelor“ sale, caracterul lor inepuizabil și absolut. Într-un mod mai explicit însă, ideea se regăsește la un alt comentator din epocă, asemănător întru totul lui Hermeias — Olympiodoros (în *Alc.*, pr. 1, 1). „Aristotel — spune acesta — afirmă la începutul *Metafizicii* că toți oamenii tind să cunoască prin firea lor... Eu, însă, aș spune mai curînd că toți oamenii tind să cunoască filosofia lui Platon“. Cu alte cuvinte, ceea ce, pentru Aristotel, ca și pentru oricare om de știință, este cunoașterea în general, adică cunoașterea universului, pentru Olympiodoros sau Hermeias ajunge să fie cunoașterea lui Platon. Subiectul activității cognitive a oamenilor este descris ca mutîndu-se de la lume la un text, și de la natură la o compoziție. Numai că această deplasare a subiectului atrage după sine și o translație a aptitudinilor esențiale atribuite operei: textul devine lumea, compoziția literară devine universul, omenescul și relativul sînt anulate în favoarea unei configurații cristaline și supraomenești proprii producțiilor divine, fie acestea „Scripturi“ sau fenomene naturale.

Cum este însă posibil ca un text, finit în extensia sa materială să aibă totuși dimensiunea infinită a naturii? Cum este cu putință, altfel zis, ca o formă limitată să cuprindă nelimitatul? Lucrul devine cu putință de îndată ce pertinența textului este extinsă de la ceea ce se spune la ceea ce nu se spune, de îndată ce domeniul discursului devine nu numai cuvîntul prezent, ci și infinita serie a asociațiilor absente, a căror „realitate“ și intenționalitate este presupusă a fi în afară de orice îndoială. Decurge de aici „dogma“ caracterului secret, criptic al textului, ideea, prezentă în întreg comentariul, că discursul platonician repre-

zintă un cifru ce îşi aşteaptă decodarea. Textul vădeşte astfel, pentru Hermeias, o dublă dimensiune: pe de-o parte conţinutul său explicit, manifest, pe de-altă parte un conţinut latent. Presupunerea implicită pe care o face Hermeias — şi presupuneri asemănătoare fac mai toţi comentatorii din epocă, fie ei „profani" sau „eclesiastici" — este că textul unei „Scripturi" furnizează un mesaj ascuns la care doar iniţiaţii au acces. Sau, altfel spus, iniţierea constă tocmai în accesul la conţinutul latent care dezvăluie infinitatea unui lucru ce părea finit. Cîtă diferenţă, iarăşi, faţă de atitudinea modernă! Cui i-ar trece azi prin cap, analizînd un text filosofic, că autorul, în loc să-şi facă cît mai clară gîndirea, a adoptat orice procedeu, dimpotrivă, pentru a o ascunde, şi că în loc să faciliteze comunicarea, el a procedat în aşa fel încît aproape să o compromită? Aşa se face că un comentariu modern este, în fapt, o analiză sau o critică, în timp ce un comentariu „tradiţional" de acest tip este o dezvăluire, o revelaţie, o „apocalipsă". Desigur, două sînt procedeele care vădesc cel mai clar această dogmă a secretului: alegorismul şi etimologismul, metode pe care alexandrinul nostru, dealtfel, le utilizează adesea. Dar ideea că textul este un cifru face ca întreg comentariul să apară ca o suită de echivalenţe, ca desfăşurarea articolelor unei hermeneutici.

Pe de-altă parte, este semnificativ că această atitudine a comentatorului antic este, în bună măsură, iarăşi împărtăşită de cercetătorul modern al naturii, şi nu de filolog sau istoric: într-adevăr, activitatea acestui cercetător, ca şi cea a lui Hermeias este cea a unui „descoperitor". Vorbim astăzi despre „misterele naturii sau ale Universului", despre „descifrarea tainelor cosmosului" etc., de parcă am presupune existenţa unui mesaj secret pe care natura ni l-ar prezenta sub o formă înşelătoare şi încifrată.

Din această atitudine fundamentală derivă o nouă „dogmă" pe care am putea-o formula astfel: „totul este esenţial". Într-adevăr, Hermeias pare a ignora atît aspectele propriu-zise de ficţiune literară sau de podoabă stilistică din textul lui Platon, cît şi faptul că nu toate detaliile dialogului au aceeaşi relevanţă pentru înţelegerea textului. El se comportă ca şi cînd fiecare cuvînt, fiecare literă, fiecare semn de punctuaţie ar fi esenţial. Nimic nu poate fi lăsat de-o

parte în economia unei astfel de interpretări și, ceea ce este mai important, nimic nu poate fi socotit banal, întîmplător, nesemnificativ, ori neclar. Textul „scripturar" este sacru și fundamental pînă în cele mai neînsemnate detalii și se arată lipsit de relativul implicat îndeobște de creațiile omenești. Din nou analogia cu cercetătorul modern al naturii se impune: nici pentru acesta din urmă, natura nu are aspecte neesențiale, „decorative". Totul este și aici legic și logic, iar fortuitul nu are loc. De asemenea, nici pentru cercetător nu există „eroare" din partea naturii, ci orice obscuritate sau contradicție trebuie pusă în seama subiectului cunoscător.

Consecința acestor stări de fapt este încă o „dogmă", ce presupune o curioasă — pentru noi — inversiune de perspectivă: așa cum am observat deja, interesul comentatorului se concentrează de multe ori mai cu seamă asupra aspectelor aparent minore ale textului: numele vreunui personaj, o formulă de adresare, îmbrăcămintea sau atitudinea și gestica etc. Lungul comentariu, spre pildă, dedicat de Hermeias primului rînd din *Phaidros:* „Încotro te duci și de unde vii..." este semnificativ: asemenea pasaje îi apar alexandrinului drept „chei" esențiale pentru descifrarea „cifrului". Astfel, discuția asupra pasajului amintit, îi permite lui Hermeias să evidențieze concepția sa asupra dialogului ca itinerariu inițiatic, dirijat „înainte" și semnificativ prin finalitatea lui sacră. Concepția generală a textului văzut ca un cifru explică, în fapt, interesul deosebit acordat elementelor „minore": cheia oricărui mesaj criptic se află acolo unde nu te aștepți; ceea ce nu atrage atenția este cel mai important, iar calea către adevăr te obligă să treci nu pe poarta principală, ci pe intrarea de serviciu.

În fine un ultim aspect este dat de ceea ce am putea numi anistorismul comentatorului: Hermeias trata textul platonician ca pe un dat aflat în afara timpului sau al unei epoci anumite. Ca și natura pentru savant, textul „scripturar", pentru comentatorul Antichității tîrzii, se plasa în afara istoriei, rămînea identic cu sine în orice moment. Așa se face că un text platonician poate fi interpretat, după Hermeias, utilizîndu-se un autor posterior, ca de pildă Aristotel. Faptul că Platon este adesea explicat prin interme-

diul categoriilor Stagiritului nu trebuie înţeles ca un act de eclectism filosofic, ci drept manifestarea credinţei, afirmată chiar explicit la un moment dat, că Platon conţine „totul" şi că orice lucru just susţinut de urmaşii săi se poate regăsi la el. Adevărul platonician este Adevărul, şi de aceea nu cunoaşte limitările spaţiale şi temporale pe care le implică istoricitatea.

Conchizînd, să spunem, că dacă pentru moderni, importanţa unui text rezidă în ceea ce acesta spune, pentru comentatorii de tipul lui Hermeias, ea apare în ceea ce el ascunde; valoarea textului este pentru noi, în definitiv, în extinderea sa asupra omenescului; pentru Hermeias ea nu rezidă decît în izbînda asupra acestuia, ce poartă în regnul unei impersonale, supra-umane şi absolute înţelepciuni.

VI. Nu putem încheia această discuţie, fără a pune o întrebare, care, chiar dacă iese întrucîtva din cadrul strict al analizei noastre, nu poate fi totuşi ocolită: care este „valoarea de adevăr" a comentariului lui Hermeias, sau, altfel spus, în ce măsură autenticul Platon transpare în lucrarea acestui autor alexandrin?

Dacă adoptăm un punct de vedere strict pozitivist (şi nimeni nu poate spune că ar fi cel mai rău posibil), răspunsul ar fi cu totul negativ: un text care ignoră cu totul aspectele critice şi istorice ale metodologiei moderne, care sacralizează fără şovăială autorul analizat, nu are multe conexiuni cu ceea ce se numeşte ştiinţă. Acolo unde primează explicaţiile teologice, unde revelaţia are întîietate, nu poate fi vorba despre autentic şi obiectiv. Ce putem spune despre veridicitatea unei interpretări pentru care ceea ce contează în primul rînd sînt detaliile şi care ia în seamă, mai ales, nu ceea ce sînt, ci ceea ce nu sînt personajele, vorbele, faptele? Pe scurt, din tot ceea ce s-a spus aici poate apărea că textul lui Hermeias este o „homilie", o „apocalipsă", dar în nici un caz un comentariu în sensul propriu al cuvîntului. Mai grav, se poate susţine că autorul apare ca un manipulator al discursului platonic, de care abuzează în fel şi chip, încercînd să-l facă să predice concepte religioase „iniţiatice" şi soteriologice a căror distanţă faţă de realele intenţii ale lui Platon apare incomensurabilă.

O astfel de opinie, aşa cum am mai spus, nu este deloc cea mai rea. Dar să observăm totuşi că ea nu este nici cea mai bună! Căci pentru a stabili plauzibilitatea, dacă nu valabilitatea ei, ar trebui făcută demonstraţia că, bunăoară, în intenţia lui Platon nu a existat cîtuşi de puţin dorinţa de a sugera, în *Phaidros*, prezenţa unei călătorii iniţiatice, a unui „şamanism“, ori mesianism etc. Or, o asemenea demonstraţie nu se poate face. Pe de-altă parte, critica pozitivistă nu poate răspunde la unele întrebări extrem de importante: de ce, în definitiv, avea nevoie Platon — un filosof — de „literatura“ în care îşi ambala ideile? Dorinţă de maximă comunicabilitate, trăsătură a unui artist refulat trecut cu arme şi bagaje în tabăra filosofiei, ori capriciu? Or, Hermeias, plasînd „subiectul“ tocmai în „romanul“ din *Phaidros*, răspunde, elegant, acestei întrebări. Sau — se poate iarăşi întreba — de ce Lysias, un onest şi talentat orator este atît de ironizat, într-un mod care i-a scandalizat şi pe antici? Care este în fond sensul deformărilor pe care Platon le impune unor personaje reale? Iarăşi întrebări la care răspunsurile criticii pozitiviste (vezi introducerea lui Léon Robin la *Phaidros* în „Belles Lettres“) apar şovăitoare şi neconvingătoare, dar pentru care, din nou, Hermeias, prin transformarea dialogului într-o dramă cosmică şi existenţială, oferă explicaţii, măcar clare.

Care este atunci adevărul? N-o ştim şi tocmai de aceea ni se pare necesar a nu alunga cu totul unele sugestii pe care comentariul de faţă le propune. E uşor a acuza pe cineva că abuzează de literă ocolind spiritul, dar nu este un abuz a o face atîta vreme cît nu deţinem cheia tainiţei unde se află „spiritul“?

Oricum ar sta lucrurile, cu siguranţă că în urma lecturii comentariului lui Hermeias putem deveni mai conştienţi de propriile noastre lipsuri şi insuficienţe, atît în privinţa cunoaşterii acestui autor, cît şi a teoriei interpretării în general. Comentariul lui Hermeias poate apărea astfel nu numai ca o oglindă aşezată înaintea prejudecăţilor epocii sale, ci şi ca o oglindă a propriilor noastre mărginiri. Este şi acesta, poate, un mic, dar nu lipsit de valoare elogiu.

NOTA TRADUCĂTORILOR

1. Prezenta traducere a fost realizată după textul grecesc aflat în ediția P. Couvreur, Paris, 1910.

2. Textul tradus reprezintă introducerea lui Hermeias, urmată de comentariul său la textul lui Platon pînă la sfîrșitul primului discurs al lui Socrate, ceea ce reprezintă cea mai mare parte a primei dintre cele trei cărți ale întregii lucrări. Am renunțat la traducerea rezumatului dialogului.

3. Traducerea cu notele respective pînă la cap. 40 inclusiv aparțin lui Andrei Cornea, iar de la cap. 41 pînă la sfîrșit lui Radu Bercea.

4. Am redat cu litere cursive citatele lui Hermeias din *Phaidros,* precum și din alte opere ale lui Platon.

5. În unele cazuri, pentru a face mai inteligibilă interpretarea lui Hermeias, traducerea acestor citate diferă de versiunea dată acelorași locuri de către Gabriel Liiceanu. Aceste situații au fost semnalate, în textul lui Hermeias, prin asterisc, ceea ce permite regăsirea, la subsolul paginii, a versiunii lui Gabriel Liiceanu.

6. Parantezele rotunde aparțin textului grec. Sursa citatelor a fost indicată prin paranteze drepte. Completările făcute de traducător, spre a da versiunii mai multă claritate, au fost inserate între paranteze unghiulare.

HERMEIAS FILOSOFUL COMENTARIU LA „PHAIDROS“ DE PLATON

INTRODUCERE

Socrate a fost trimis jos, ⟨în lume⟩, să se nască, întru binefacerea neamului omenesc și a sufletelor celor tineri[1]. Dar, deoarece diferențele în caracterele și în ocupațiile sufletelor sînt numeroase, el s-a arătat într-un mod diferit binefăcător față de fiecare în parte: într-un fel față de tineri, în alt fel față de sofiști, tuturor însă întinzîndu-le mîna și îndreptîndu-i spre filosofie[2]. În cazul de față, Phaidros, posedat de patima retoricii, este condus de către Socrate înspre adevărata retorică, adică spre filosofie.

Mai întîi însă, să înfățișăm materia dialogului și aspectele exterioare ale subiectului ⟨*hypothesis*⟩; aceasta ne va întinde mîna spre o abordare mai teoretică și către scopul esențial al lucrării[3].

*

OPINII ASUPRA SCOPULUI DIALOGULUI

Unii susțin că este un dialog despre iubire, fiindcă aceasta este temeiul și punctul său de plecare[4], datorită discursului scris de Lysias împotriva iubirii. Alții afirmă că obiectul său este retorica, pretextînd ⟨pentru aceasta⟩ discursul lui Lysias și respingerile[5] spuselor retorului pronunțate de către Socrate, care îl critică pe motiv că nu a reușit să realizeze retorica pe care o promisese. Iată de ce argumentează aceștia — Platon amintește la sfîrșit și despre adevărata retorică, adică ce înseamnă a scrie bine[6].

Spre a face diviziuni cuprinzătoare ⟨în materia dialogului⟩, s-ar putea distinge două aspecte ale scopului: pe de-o parte, este vorba despre iubire, pe de-alta, despre retorică, altfel zis, ar fi vorba despre cele două mișcări ale sufletului: cea dintîi se referă la alcătuirea interioară a sufletului și la elanul său către ceva superior;

cealaltă se referă la o curgere exterioară a sufletului, îndreptată către un altul: căci pentru alții dăm lămuriri și vorbim unii cu alții. Încît, s-ar putea afirma că scopul lucrării este principiul general al sufletului.

Sînt apoi alții care afirmă existența mai multor scopuri diferite. Unii au susținut că dialogul se referă la suflet din pricina discuției despre nemurirea și despre natura acestuia. Alții pretind că are în vedere binele, dat fiind că Platon a spus următoarele: *Locul acesta supraceresc, nici un poet din lumea noastră n-a apucat să-l cînte și nici nu-l va cînta vreodată așa cum se cuvine* și: *ființa care nu are nici formă, nici culoare, nici nu poate fi atinsă, pe care n-o poate contempla decît cîrmaciul sufletului* [247 c].

De aceea s-a afirmat și că este un dialog despre divin. Alții spun că scopul său este frumosul primordial, din pricina celor afirmate în palinodie despre formele inteligibile. Toți aceștia așadar, oprindu-și atenția asupra anumitor părți ale dialogului, extind scopul acestora asupra întregului. Este însă necesar să existe un singur scop și totul trebuie să se ordoneze în funcție de el, pentru ca întregul, precum în cazul unui organism viu, să se potrivească cu partea[7]. De aceea Iamblichos[8] susține că scopul dialogului este *frumosul în general*, așa cum vom arăta în continuare.

Să menționăm acum obiecțiile pe care unii i le aduc lui Platon pentru această operă, pentru ca, odată acestea bine cîntărite, să putem trece la o lectură netulburată.

Aceștia spun, mai întîi, că autorul nu ar fi trebuit să scrie un discurs în favoarea și unul contra iubirii, precum ar fi făcut vreun tinerel grozăvindu-se față de vreun altul[9]. Apoi mai susțin că a respinge discursul lui Lysias și a-l combate pare a fi fapta unui tînăr invidios și căutător de sfadă, care îl ironizează pe retor și îl vorbește de rău, cum că ar fi un nepriceput. În fine, se mai susține că Platon a utilizat un stil care nu excelează prin gust, emfatic și mai curînd poetic, așa cum chiar el a precizat [238 d, 241 e][10].

La prima obiecție trebuie răspuns că Platon obișnuia să examineze răspunsuri antitetice pentru a afla și a verifica adevărul. Astfel procedează și în *Republica* [II, 358 sqq.], scriind, deopotrivă, împotriva și în favoarea dreptății, și tot la fel în *Sofistul* [237 sqq.], argumentînd în

favoarea ființei dar și a neființei. Iar în cazul de față, el a compus un discurs contra iubirii, combătînd, în realitate, ⟨utilizarea⟩ acestei noțiuni de către mulțime, arătînd că acest afect ⟨luat de mulțime drept iubire⟩ nu este iubire, ci un exces și o patimă a sufletului. Altul este Eros, înțeles ca un zeu ⟨*ho hos theos Eros*⟩ aducător de mult bine oamenilor și conducător al sufletelor.

Era deci necesar ca, pentru mîntuirea oamenilor[11], el să se pună pe sine la încercare în ambele discursuri despre iubire, respingînd opinia mulțimii, deoarece aceasta socotește că iubirea înclină către ambele ⟨excesul și patima⟩.

Față de cea de-a doua obiecție — faptul de a i se opune lui Lysias[12] — trebuie spus că, așa cum filosoful contemplativ, pentru folosul neamului omenesc devine organizator al societății și ajunge un om politic și un judecător[13], în același chip procedează filosoful ⟨și aici⟩[14]. Astfel, Socrate îl vede pe Phaidros rîvnind la studiul filosofiei, dar vătămat de frecventarea retorului și dezonorat chiar, (căci Lysias iubindu-l pe Phaidros în mod nerușinat și voind să-l seducă, compusese discursul). De aceea deci, dorind să pună pe fugă acest element dăunător pentru sufletul tînărului, înșelător, fără Dumnezeu și întunecat, s-a văzut silit să compună un discurs avînd aceeași teză cu discursul lui Lysias, pentru a demonstra absurditatea ascunsă în discursul acestuia, atît în exprimarea care îl cucerise pe Phaidros, cît și în idei; l-a condus astfel pe tînăr de la frumusețea exterioară și aparentă, exprimată în discursuri prea simple și fără har divin, către frumosul sufletesc și intelectual[15].

Față de cea de-a treia obiecție — stilul emfatic — trebuie spus că Platon s-a folosit pretutindeni de un stil adecvat materiei dialogului. Astfel, deoarece uscăciunea și rigiditatea erau caracteristice discursului lui Lysias, era de înțeles că el a dorit să întrebuințeze apoi un stil opus, mai elevat și mai solemn spre a-l izbi și capta pe tînăr. Iar apoi, prezenta teorie asupra divinității lui Eros, cît și cea asupra esențelor inteligibile pretindeau a fi onorate printr-un atare stil. Căci în momentul cînd discuta cu oamenii de rînd despre lucruri obscure și greu de priceput, în mod asemănător se slujea și de un stil „sublim“, acolo unde stilul comun și la îndemîna tuturor nu era posibil[16].

Dialogul are un aspect etic și purificator din pricina lui Phaidros, dar și refutativ și îndrumător către filosofie. Din pricina discursurilor despre iubire, el este și un dialog despre natură și divin. Din cauza celor spuse despre retorică, este și un dialog despre arta cuvîntului ⟨*logikos*⟩.

CARE ESTE SCOPUL ADEVĂRAT AL DIALOGULUI?

Unii au declarat această operă un dialog despre retorică, avînd în vedere doar începutul și sfîrșitul său. Alții au pretins că se referă la suflet, fiindcă vorbește mult despre nemurirea acestuia. Alții cred că este un dialog despre iubire, dat fiind că temeiul și punctul său de plecare izvorăsc de la aceasta. Căci Lysias scrisese un discurs unde pretindea că trebuie să cedezi mai curînd celui ce nu iubește decît celui ce iubește, deși, în realitate, Lysias îl iubea cu înflăcărare pe Phaidros, pretinzînd totuși că nu-l iubește. Dorind el așadar să-l îndepărteze pe tînăr de ceilalți îndrăgostiți, scrisese un discurs dăunător cum că trebuie preferat mai curînd cel ce nu iubește decît cel ce iubește... Despre acestea discută și Socrate, adică despre această iubire nesăbuită, despre cea cumpătată și despre cea divină îndumnezeită, afirmînd că unor astfel de iubiri, cumpătate și divine, trebuie să le cedezi și să le calci pe urme.

Alții au susținut că este un dialog despre divin din pricina celor afirmate la mijlocul dialogului. Alții susțin că scopul său este binele, dat fiind că Platon spune: ***nici un poet n-a cîntat cum se cuvine locul cel supraceresc*** și ***Ființa care nu are nici formă, nici culoare*** [247 c]. Alții afirmă că scopul său este frumosul primordial. Toți așadar, avînd în vedere scopul vreuneia dintre părți, îl extrapolează asupra întregului. Or, este clar că discursul despre suflet este introdus de către autor cu alt scop și tot așa se întîmplă și cu discursurile despre frumosul primordial. Căci pornind de la celelalte lucruri frumoase, Socrate se ridică spre frumosul primordial și către ***locul cel supraceresc***. Și iarăși, este clar că afirmațiile despre iubire le introduce indicînd

obiectul iubirii ⟨*to erаston*⟩. Nu trebuie deci afirmat că ar exista mai multe scopuri (spre unitate trebuie să tindă toate, pentru ca opera să fie ca o ființă unică), nici nu trebuie luat drept scop al întregului ceva potrivit doar cu o parte, ci trebuie spus că opera are un singur scop. Acesta este, pentru a ne exprima pe scurt, frumosul în general. Iată de ce Platon pornește de la frumosul aparent, cel al înfățișării lui Phaidros, de care Lysias era îndrăgostit. Acesta se arăta un îndrăgostit nesăbuit fiindcă pierduse, în cădere, adevăratul obiect al iubirii[17]. Apoi Platon ajunge la frumusețea cuvintelor de care Phaidros se arată îndrăgostit, iar iubitul este aici Lysias sau discursul lui Lysias. Astfel Lysias și Phaidros se iubesc unul pe altul, reciproc, și ambii iubesc și sînt iubiți dar nu cunosc același tip de iubire. Iată de ce ambii se arată deopotrivă superiori și inferiori într-o anumită privință: ca îndrăgostit, superior este Phaidros și inferior e Lysias. Căci Lysias iubea trupește cu o dorință nesăbuită, în timp ce Phaidros iubea frumusețea ascunsă în discursuri și în potrivirea cuvintelor, ceea ce este cumva mai imaterial. Ca iubit, Lysias este cel superior (adică discursul său), iar Phaidros este inferior, deoarece, din nou, iubitul lui Phaidros este discursul lui Lysias, pe cîtă vreme iubitul lui Lysias este Phaidros.

Apoi, progresînd în continuare, Socrate se ridică de la frumusețea din discursuri la frumosul sufletesc, adică la virtuți și cunoștințe. Apoi ajunge, în palinodie, la frumosul zeilor din lumea vizibilă. Apoi ajunge la frumosul inteligibil și la izvorul însuși al frumosului, la zeul Eros și la frumusețea însăși. De unde coboară înapoi, prin metoda diviziunii[18], la frumosul sufletesc, cel al virtuților și cunoștințelor. Apoi ajunge iarăși la frumosul din discursuri pentru a încheia în felul în care începuse.

Pe scurt, conținutul ideatic al dialogului ar putea fi împărțit în trei „vieți"[19]: cea nesăbuită din discursul lui Lysias, cea cumpătată din primul discurs al lui Socrate și cea îndumnezeită care apare în palinodie și în ultimul discurs al lui Socrate. Asemănător cu aceste „vieți" apar și tipurile de subiecți care iubesc și analog cu aceștia, s-ar putea lua în considerație și tipurile de iubire și obiectele iubirii însăși.

Nu s-au depărtat așadar prea mult de scopul dialogului cei care afirmă că acest scop este iubirea, deoarece aceasta este văzută în relație cu obiectul iubirii ⟨frumosul⟩.

Nu trebuie totuși să fie trecute cu vederea micile diferențe ⟨dintre ceea ce afirmă acești autori și părerea noastră⟩, deoarece chiar Platon însuși nu a prezentat ca întîmplătoare delimitările dintre iubire și obiectul iubirii. E clar că iubirea ⟨ca scop⟩ nu are întîietatea aici; căci nu se fac referințe nici la esența ei, nici la potența ei, ci se vorbește doar despre ea ca act în raport cu universul și cu sufletele, anume că pe toate le îndreaptă către obiectul iubirii, către frumos. Or, atunci cînd Platon discută despre ceva, acordîndu-i întîietate, se referă la aceste trei aspecte: la esență, la potență și la act[20]. Iată de ce în *Banchetul*, deoarece acolo Eros-ul era subiectul principal, indicînd caracterul său intermediar și situarea sa [202 a], îl numește „mare daimon“ [202 d-e], găsind necesar să adauge această a doua indicație primelor. Dar, în cazul de față, fiindcă precădere are teoria despre frumos, spre care toate sînt mînate de către Eros, Platon îl numește pe acesta zeu[21].

Personajele sînt: Lysias ori discursul acestuia, Phaidros și Socrate. (Lysias și Phaidros sînt îndrăgostiți unul de celălalt, așa cum am spus. Iar Socrate este cel care are grijă de tineri; el se preocupă de soarta lui Phaidros și îl conduce de la frumosul exterior prezent în discursuri către frumosul sufletesc și cel intelectual. Pentru că unii au învinovățit dialogul ca fiind emfatic din pricina celor spuse în palinodie, trebuie afirmat că Socrate a utilizat un stil adecvat subiectului. Și fiindcă vorbește despre noțiuni puțin evidente și neînțelese de către mulțime, într-un mod asemănător folosește un stil sublim și potrivit cu esențele inteligibile și divine).

EXEGEZA SPUSELOR LUI PLATON

1. „Dragul meu Phaidros“ 227 a

Primul cuvînt, „dragul“, arată că scopul dialogului este frumosul în general, mai întîi cel senzorial și trupesc, apoi

cel din cuvinte, mai presus de acesta, cel sufletesc, al cunoştinţelor şi ocupaţiilor, încă mai presus, cel intelectual şi la urmă, cel divin. Căci drag este frumosul putînd chema şi atrage către sine. De aceea se şi spune „frumos" ⟨*kalon*⟩ de la „a chema" ⟨*para to kalein*⟩ către sine pe cei îndrăgostiţi[22].

Expresia *încotro te duci şi de unde vii** indică iarăşi frumosul senzorial. Căci acesta este veşnic în mişcare, apare şi piere. Fiindcă Phaidros avea patima frumosului aparent, cel din discursuri, care poate fi văzut în mişcare şi în curgere (discursurile sînt imagini ale gîndurilor, iar orice mişcare are o origine şi o direcţie); de aceea, Socrate întreabă: *încotro te duci şi de unde vii?* Sau altfel, ⟨pune această întrebare⟩ deoarece se preocupă de soarta tinerilor, or, este necesar ca cel ce intenţionează să vindece ceva, să aibă în vedere mai întîi întreaga constituţie a lucrului despre care este vorba şi ca apoi, în conformitate cu aceasta, să adopte tratamentul[23]; de aceea şi Socrate îl întreabă pe Phaidros de la ce fel de însoţiri pleacă şi pentru care anume are o slăbiciune, ⟨temîndu-se⟩ să nu fi fost vătămat de vreunele dintre acestea.

De la Lysias fiul lui Cephalos zice, deoarece Cephalos ne apare în *Republica* [I, 328 sqq.] ca un om conformîndu-se celei mai sănătoase opinii; or, fiindcă Phaidros iubea discursul lui Lysias, se arată că frumuseţea aparentă poate fi percepută de către opinie asociată cu senzaţia şi nu de către ştiinţă.

Expresia *merg să mă plimb în afara zidurilor* indică faptul că Phaidros urmează să meargă spre o viaţă mai bună, mai înaltă, ocolind căile mulţimii. În fapt, acelaşi lucru, în raport cu entităţi diferite şi în situaţii diferite poate fi înţeles şi ca superior şi ca inferior. După cum, dacă albul ne-ar indica clarul şi cognoscibilul senzorial, negrul ar indica atunci non-evidenţa, un element, deci superior cunoaşterii senzoriale, profund şi perceptibil doar prin gîndire, ⟨negrul ar fi superior⟩; dacă însă negrul ar semnifica obscurul şi neclarul ⟨senzorial⟩ — inferior clarului, atunci albul semnifică clarul, cognoscibilul şi ceea ce

* Încotro, dragul meu Phaidros, şi de unde vii?

e limpede pentru minte. Aşadar, cetatea şi oraşul, deoarece acolo sălăşluieşte mulţimea, lămuresc, din punctul de vedere al lui Phaidros, pe *mă plimb în afara zidurilor* (în loc de „în afara mulţimii şi a căilor bătute de aceasta"), adică: „intenţionez să mă îndrept către o viaţă superioară"[24]. Dar, din punctul de vedere al lui Socrate, cetatea înseamnă (căci spune Phaidros mai departe: *laşi impresia unui străin pe care îl călăuzeşti* [230 c] şi „nu vrei să pleci şi să ieşi din cetate") faptul că Socrate şi cel ce-şi cunoaşte propriile temeiuri, este legat de cele spirituale şi nu iese din sine.

În chip judicios Socrate îl strigă pe tînăr, de la bun început, „dragă". Căci în măsura în care între oameni s-ar strecura vrajba şi ura, nici cel ce iniţiază nici cel iniţiat nu-şi ating scopurile lor. Cum oare cel ce a ales să poarte cuiva de grijă, îl va îndrepta, dacă nu-l iubeşte? Cum oare învăţătorul îl va învăţa pe cel ce nu e din tot sufletul aplecat spre învăţătură? Căci dacă vrajba este contrariul iubirii şi dacă vrajba este şi începutul dezbinării, desigur că iubirea va fi începutul unirii[25]. Dar unirea celor dezbinate nu se poate petrece altfel decît dacă unul dintre cele două elemente — cel mai activ — ar acţiona mai înainte asupra celui mai pasiv (aşa cum acţionează focul asupra fierului). Aşa şi aici, Socrate, strigîndu-l pe Phaidros „dragă", acţionează asupra lui prin intermediul acestei apelaţiuni, spre a-l face vrednic de iubire şi unire. Iar dacă trebuie cercetat şi numele „Phaidros" (nici despre acest subiect cei vechi nu au lăsat mai puţine ipoteze), trebuie ştiut că Phaidros, urmărind frumosul aparent (căci era îndrăgostit de discursurile lui Lysias) a cunoscut frumosul esenţial şi superior de la Socrate. Deci acordînd el atenţie frumosului aparent, s-a pomenit, fără să-şi dea seama, că ajunge să întîlnească frumosul ascuns, inteligibil, disimulat aşadar şi dificil perceptibil. Căci „Phaidros" exprimă tocmai acest lucru[26]. Astfel, el a progresat de la frumuseţe la frumuseţe încît există un tip ideal a cărui frumuseţe urmează să o înveţe de la Socrate, care o cunoştea. De aici mai aflăm ceva: anume că, dacă avem îndemn şi elan către bine, nu ne găsim fără şansă înaintea sa, odată ce primim învăţătura asupra esenţei, chiar dacă am călca alături de mai multe ori din pricina apa-

renței. Aceasta, fiindcă sufletul nostru este dinainte îndreptat spre bine, chiar dacă s-ar înșela la un moment dat asupra obiectului ⟨frumuseții⟩. Căci dacă Phaidros nu ar fi tins către frumos, nu ar fi învățat ce este frumosul.

Se pare că în acest pasaj există o inversiune: căci mișcarea fiind de șase tipuri[27], se socotește că deplasarea are un *de unde* ⟨origine⟩ și un *încotro* ⟨direcție⟩. *De unde* îl precedă așadar ⟨în principiu⟩ pe *încotro*. Însă, pentru a explica pasajul sub raportul termenilor ⟨*logikos*⟩, se poate afirma că, pe de-o parte, mișcarea are drept început pe *de unde* și ca sfîrșit pe *încotro*. Dar, pe de-altă parte, finalitatea mobilului îl are pe *încotro* drept principiu[28]. Căci, dacă obiectul nu ar fi mișcat de o tendință organică, intimă ⟨*emphytos*⟩ spre o țintă, nu ar putea exista mișcare și aceasta nu doar în cazul ființelor vii, ci și în cel al lucrurilor neînsuflețite. Astfel, numim însănătoșire mișcarea către sănătate, iar pe cea înspre boală, îmbolnăvire. Astfel mișcările își iau numele de la finalitățile lor.

La modul etic, inversiunea se poate explica prin faptul că Socrate îl îndrumă pe Phaidros în acest mod ca și cînd ar spune: „Încotro te îndrepți? De unde ai sosit? Ai părăsit frumusețea esențială, adevărată și divină și ai prețuit frumusețea cuvintelor? Bagă de seamă încotro te îndrepți și ai să afli astfel de unde vii. După cum cînd călătorim sau în alte situații de acest fel, nu cercetăm originea în caz că nu vom ajunge în cunoștință de direcție, chiar dacă aceasta este mai puțin la îndemînă, tot așa și aici, nu poți altfel afla, Phaidros, de unde ai fost răpit dacă nu vei ști către ce și încotro ai fost mînat. Actuala ta greșeală fiindu-ți astfel la îndemînă, va fi în stare să te îndrume la o anumită cercetare retrospectivă ⟨*anapodismos*⟩ a stării ce convine cu adevărat sufletului."

La modul fizic, se pot afirma următoarele: deoarece natura, după demiurg, este cea de-a doua creatoare (dacă se admite, mai înainte, că divinitatea este creatoarea naturii însăși), ce modelează totul din materie, Socrate nu cercetează cu precădere care sînt începuturile materiei și din ce fel de mișcări provine, ci examinează spre ce finalitate se îndreaptă ea. Astfel, dacă este cercetată potri-

vit cu legile ei şi cu numerele formatoare[29], i se desăvîrşeşte împlinirea. Căci ce s-ar întîmpla cu o sămînţă provenită din începuturi bune, dar care nu are parte de un drum neted către împlinire, ci este neglijată? Deoarece Socrate ţine un discurs ce are în vedere creaţia ⟨*poietikos*⟩, în timp ce Phaidros vorbeşte avînd în vedere materia ⟨*hylikos*⟩, e firesc că primul a cercetat cu precădere îndreptarea spre finalitate, pentru ca aceasta să nu fie zădărnicită dacă ar interveni o piedică. Totuşi, în al doilea rînd, el îl cercetează şi pe *de unde*. Căci nici acesta nu este de mică importanţă: astfel, niciodată n-ar putea creşte viţă de vie din grăunţe, nici din bob de strugure un dafin, ci fiecare creşte din propriile sale temeiuri potrivit cu legea naturii.

Întrebarea adresată tînărului fiind dublă, şi răspunsul pe care acesta l-a dat a fost dublu. Numai că el a inversat termenii frazei, în aparenţă, imitîndu-l, pentru claritate, pe Homer (lui *de unde* i l-a opus ⟨ca poziţie⟩ pe *de la Lysias*...), astfel:

...gemete şi urale...
ale celor ce ucid şi ale celor ce pier [*Il.*, VIII, 64—65];

în esenţă însă, fiindcă termenul secund, adică *încotro*, se îndreaptă, apare mai necesar pentru un discurs. El este păstrat pe locul doi pentru a „întredeschide" cuvintele în folosul asocierii celor doi. Lucrul este tipic pentru retori, mai cu seamă pentru cei ce întocmesc dialoguri şi pentru Platon însuşi.

Altă explicaţie: Deoarece chestiunea originii ţine de materie iar cea a destinaţiei de idee, Socrate aşezîndu-l pe *încotro* înaintea lui *de unde*, a indicat că ideea conduce şi defineşte materia. Astfel Socrate, fiinţă superioară şi filosof, l-a cercetat mai întîi pe *încotro*, ca fiind idee, în timp ce Phaidros fiind neiniţiat şi dînd atenţie retoricii, care se preocupă de materia lucrurilor particulare, l-a aşezat în primul rînd pe *de unde*, ca materie.

*La plimbare**. Un răspuns poate fi de trei feluri: necesar ⟨*anankaia*⟩, binevoitor ⟨*philanthropos*⟩ şi superfluu

---

* să mă plimb

⟨*peritte*⟩. De exemplu: Unde este Dion? — Nu este aici. — răspuns necesar. — Nu este aici, ci la o treabă. — răspuns binevoitor. — Nu este aici, ci la o treabă urmînd să facă una sau alta. — răspuns superfluu.

De unde conține așadar ⟨cînd răspunde la el⟩ doar răspunsul necesar, dar *încotro* îl aduce și pe cel binevoitor. Căci Phaidros adaugă *la plimbare* (adică „să mă plimb"); cuvîntul are gravitate fiind substantiv, căci Phaidros se laudă[30] cu plimbarea sa, potrivită unui om ce a ales și sănătatea trupului și pe cea a minții. Dar Phaidros a lăsat de o parte răspunsul superfluu, căci nu s-a arătat guraliv în răspunsul adresat lui Socrate.

Pe de-altă parte, autorul indică aici, din vreme, și ideea de comuniune. Căci plimbarea este necesară pentru întreținerea relațiilor dar și pentru desfătare. Cuvîntul arată că este nevoie să alegem frumosul, pentru ca puterea zămislitoare de frumos să se pună în mișcare spre binefacerea noastră[31].

Altfel: pe *de unde* l-a socotit necauzal, în timp ce de *încotro* atașează cauza. Deoarece *încotro* este sfîrșitul mișcării locale, adică sfîrșitul impus pentru ca mișcarea să nu pară zadarnică, Phaidros dă preferință cauzei finale. Căci orice cauză privește mai curînd prezența decît absența[32]. De aceea pe *de unde* l-a lăsat lipsit de sens cauzal, sugerînd și că acolo era cauza prezenței sale pe lîngă Lysias, și că, de aici, rezultă și cauza plecării sale. Căci spunînd *de la Lysias, fiul lui Cephalos* (aceasta este forma attică, fără articol[33]) și indicîndu-l pe retor, a arătat că a fost prezent în preajma-i pentru învățarea retoricii și că a plecat de la el din pricina vieții necumpătate a acestuia.

2. „Am stat jos... ore întregi" 227 a

Această expresie arată că aplecarea către materie și preocuparea pentru frumusețea aparentă este trudnică și obositoare. Iar *am stat jos* arată că contemplarea acestei frumuseți nu are nimic sublim și înălțător, că e aplecată spre pămînt, umilă, că ea trage și smulge sufletul de la o viață superioară, după cum pățește și Socrate atunci cînd în *Phaidon* [60 sq.] este arătat șezînd.

3. „Prietenului tău ca și al meu“ 227 a

Pentru ce oare Phaidros îl numește pe Acumenos prietenul lui Socrate cît și al său? Îl numește prietenul lui Socrate, deoarece atît Acumenos cît și Socrate erau medici (ceea ce era Socrate pentru suflet, era Acumenos pentru trup, ambii exercitînd arta vindecării și a purificării asupra subiecților corespunzători). Acumenos apare a fi însă și prietenul lui Phaidros, fiindcă ambii au patima lumii aparenței: Phaidros este sedus de frumosul aparent din discursuri, în timp ce Acumenos este medicul aparentului — adică al trupului (îngrijindu-se el de trup). *Drumul mare* ‹*dromoi*›. Acestea erau locuri anume unde tinerii puteau alerga. Locurile de plimbare ‹*peripatoi*› erau mai înviorătoare decît locurile de gimnastică numite *dromoi*, deoarece cei ce veneau aici ‹la locurile de plimbare› puteau, după ce făceau puțină gimnastică după voia inimii, să se odihnească în apropiere; fiecare, cînd dorea, putea să se așeze.

4. „Înțeleg așadar că Lysias...“ 227 b

Deoarece Socrate vrea să-i fie tînărului de folos, nu-i mai îngăduie să găsească vreun alt pretext de discuție, ci intervine zicînd: „E clar că Lysias *se află în cetate* și că vii de acolo plin de zel.“ Și adaugă: *V-a ospătat cu discursuri.*

Zice *Morychia**, deoarece este casa lui Morychos. Unii au încercat să extragă vreun sens ‹din acest nume›, analizînd cuvintele Epicrates, Morychos și Phaidros și afirmînd că întunericul și materia ar fi înfrînte de strălucirea lui Phaidros[34]. Fiindcă această interpretare pare forțată, să acceptăm mai curînd ceea ce se potrivește cu toate cele spuse în lucrare. Se spune astfel că Lysias îi întrece pe toți cei din preajma sa prin frumusețea rostirii sale, dar că îi iubea pe tineri în chip nesăbuit[35]. Phaidros este reprezentat ca strălucind de frumusețe fizică, aparentă și sedus de vorbe lipsite de interioritate. Morychos era un vestit mîncău și este satirizat ca atare și în comedie [Aristo-

* a lui Morychos

fan, *Viespile,* 506, 1142]. Or, faptul că necuviinciosul Lysias ține lecții de retorică în casa mîncăului arată o bună continuitate de idei[36].

5. „Vecină cu templul Olimpianului" 227 b

Această sintagmă arată că frumosul aparent provine de la Zeus și de la zeii olimpieni[37].

De ce afirmă Socrate că dorința de a cunoaște conversația lui Lysias cu ceilalți este *mai presus de orice ocupație?* Se numește ocupație interesul pentru afacerile omenești și aplecarea către o viață de muritor. Răgazul este eliberarea de afacerile omenești și tendința contrară către o viață mai spirituală și mai curată. Iată de ce, cum spune și Aristotel [*E. N.*, X, 7, 1177 b 22], întoarcerea către sine și îndepărtarea de afacerile omenești apare ca asociată răgazului. Deoarece însă Socrate se îngrijea de sufletele tinerilor, el afirmă că această preocupare este mai presus de orice ocupație, ca și cînd ar spune: „pentru folosul tău mă cobor cu plăcere chiar spre întîlnirea cu o viață mai prejos, pentru a cerceta discursul lui Lysias"[38].

„Înțeleg așadar că Lysias se află în cetate" 227 b

În legătură directă cu retorul, cu căutătorul frumosului aparent este și traiul în mijlocul cetății, al mulțimii. Un retor răscolește problemele politice, legate de materie, și, ca un artizan, urmărește aparența[39], vînînd laudele mulțimii. Nu este posibil ca un astfel de om să-și ducă traiul în singurătate și în liniște atîta vreme cît ar alege această viață. Căci după cum singurătatea și liniștea hrănesc sufletul ce caută frumusețea intelectuală, tot așa mulțimea și tulburările politice hrănesc acel suflet atent la frumusețea aparentă. Iar Aristotel îl numește pe cel ce trăiește conform cu acest tip de existență un „om van" ⟨*chaunos*⟩, deoarece este umplut de zarva gloatei. Cel care trăiește însă potrivit celuilalt fel de viață, este omul superior ⟨*megalopsychos*⟩[40], ca unul ce disprețuiește laudele mulțimii și care urmărește o prețuire nelingușită mai înainte din partea oamenilor de bine. Socrate este imaginea primei alcătuiri ca fiind cel ce a dat ascultare mărturiei zeului, de care era mîndru[41]. Imaginea celei de-a doua alcătuiri este Lysias care trăiește în cetate și este încurcat în afaceri politice.

Pasajul trebuie explicat și astfel: puterile cunoscătoare ale sufletului sînt cinci: intelectul ⟨*nous*⟩, gîndirea ⟨*dianoia*⟩, opinia ⟨*doxa*⟩, reprezentarea ⟨*phantasia*⟩ și senzația ⟨*aisthesis*⟩, elementul mediu fiind opinia[12]. Astfel, dat fiind că intelectul se întoarce mereu urmărind esențele ⟨*ta ontos onta*⟩ și, printr-un fel de atingere, cugetă ceea ce poate cuprinde, iar gîndirea se preocupă de aceleași esențe, doar că utilizează logica și demonstrația[43], ar fi necesar și ca cele trecătoare, cele care apar, dispar și se transformă, să fie cunoscute printr-o anumită activitate mentală. Aceasta este tocmai opinia, deoarece ea conduce la concluzii într-un mod nedeductiv; de aceea, există momente cînd izbutește, dar și cînd eșuează; ea nu se comportă în mod egal față de obiectul cu care are de-a face. Or, deoarece puterea opiniei apare dublă, se poate afirma că Socrate este imaginea opiniei care izbutește, dat fiind că el apare, în general, și în mod fățiș, ca atingîndu-și obiectivele. El spune: „copilul meu, există un singur început adevărat" [237 c]; iar în acest pasaj [227 b] spune: *pe cît se pare*[14]*. E clar că este vorba despre opinia care are succes (și are dreptate în cazul de față).

Lysias, dimpotrivă, este imaginea opiniei care eșuează, dat fiind că aceasta dă atenție aparenței și particularului, de unde apare înșelăciunea părelnică.

Dacă Socrate este, așadar, imaginea opiniei ⟨în general⟩, Phaidros este imaginea reprezentării, iar Lysias — a senzației. Lysias — deoarece trăiește în cetate și acordă atenție aparenței, Phaidros — deoarece iese în afara zidurilor, adică a lucrurilor sensibile, preferînd să drumețească, ținînd însă în mîna stîngă cartea — adică întipărirea senzației. Ne dăm seama, de aici, că opinia e mai înrudită cu reprezentarea decît cu senzația. Căci ea preia cuvintele de la reprezentare (după ce vedem un lucru de mai multe ori, putem opina în legătură cu el pe seama imaginației) și poate avea capacitatea previziunii chiar în absența senzației. Însă, după cum, dacă ar fi lipsit Lysias, nu s-ar fi născut frumoasele discursuri ale lui Socrate către Phaidros, tot așa, dacă lipsește senzația, reprezentarea nu ar putea trimite idei opiniei.

---

* înțeleg așadar.

Astfel se petrec lucrurile dacă îl socotim pe Socrate o imagine a opiniei.

Dacă l-am considera în această situaţie pe Lysias, el nu poate reprezenta decît opinia cu totul greşită; atunci Phaidros ar fi imaginea gîndirii, iar Socrate a intelectului. Phaidros este imaginea gîndirii, pentru că el argumentează ⟨*syllogizetai*⟩ în legătură cu obiectul cercetat prin intermediul cărţii şi fiindcă merge „în afara zidurilor" (adică în afara înşelăciunii simţurilor); expresia arată calea urmată de argumentaţie şi existenţa unui fapt petrecut prin mijlocirea altuia.

Socrate însă, oriunde s-ar găsi, fie în afara, fie în interiorul senzaţiilor, se întoarce mereu către sine însuşi.

Raţiunea atribuie intelectului o întreită mişcare: circulară, elicoidală şi rectilinie. Cea circulară ⟨apare⟩ atunci cînd intelectul se dirijează către sine însuşi potrivit cu sine însuşi[45], avînd un contact uşor, superficial cu lucrurile, aşa cum se întîmplă cu un cerc plan. Căci aşa cum acesta nu poate fi atins ⟨de către o linie⟩ decît într-un singur punct[46], tot aşa şi intelectul, fiind întors către sine, nu se poate învîrti printre treburile cetăţii[47]. Mişcarea sa este elicoidală cînd se îndreaptă spre gîndire şi o poartă pe aceasta, aşa cum face Socrate cu Phaidros. Căci îndreptîndu-se înainte, deopotrivă, el ⟨Socrate, în această ipostază⟩ se întoarce şi către sine. Mişcarea rectilinie apare cînd intelectul conduce şi opinia, fără însă să se întoarcă către aceasta, ci către ceea ce-i aparţine acesteia. Astfel Socrate vorbeşte despre Lysias îndreptînd concluziile nelogice şi cuvintele acestuia în direcţia gîndirii, adică, aici, în direcţia lui Phaidros. Scopul este ca gîndirea să se poată servi de premisele nemediate, pe care intelectul le cunoaşte, pentru a decide dacă concluziile obţinute de către opinie au fost opinate corect sau fals.

6. „Socrate..." 227 c

Socrate admite că el are cunoştinţă despre trei lucruri: arta iubirii, după cum afirmă în *Banchetul* vorbind despre Diotima: ***cea care m-a învăţat despre iubire*** [201 d], arta „moşitului" ⟨maieutica⟩, după cum spune în ***Theaitetos:*** „mie zeul mi-a poruncit să practic maieutica" [150 c] şi dialectica, cum afirmă în ***Cratylos: „Căci eu*** — spune

acolo — *nu știu nimic altceva decît a întreba și a da răspunsuri.* [H. confundă probabil cu *Protagoras,* 387 c]. Prin aceste trei cunoștințe el le este de folos tinerilor.

7. „Nu prea știu bine cum“ 227 c

Întrucît Lysias a scris că trebuie preferat cel care nu iubește, nu este un discurs despre iubire. Dar, fiindcă el nu avea dreptate și fiindcă, în general, se referea la iubire, este un discurs despre iubire.

Sau, utilizează expresia *nu prea știu...,* deoarece iubirea pentru frumosul aparent nu este, în mod propriu, iubire. *Sedus* ⟨*peiromenon*⟩ trebuie socotit la diateza pasivă ⟨a verbului mediu *peiraomai*⟩ stînd pentru „ispitit de către cineva“, adică abordat și curtat.

Cuvintele *discursul era iscusit* ⟨*kekompseutai*⟩ sînt utilizate, deoarece toate cele materiale sînt iscusite și înșelătoare[48].

Cele spuse trebuie raportate la iubirea însăși, despre care este vorba, adică la cea superioară și diriguitoare, fie la cealaltă. Căci acest afect, înrădăcinat în suflet, are cauze ascunse, iar Pindar lămurește în ce mod stîrnește și atrage dorința, spunînd:

„Ascunse sînt cheile înțeleptei Peitho ⟨Persuasiunea⟩,
chei ale sfintelor iubiri
... deopotrivă-i aceasta la zei și la oameni“
[P., IX, 68—69].

Prin aceasta, poetul are în vedere atît iubirea divină cît și pe cea rușinoasă.

Te privește din plin. În mod particular, acest discurs îl privește pe Socrate ca pe cineva ce se preocupa de iubire, dar, în general, ascultarea oricărui alt discurs îl poate privi. Căci discursurile sînt hrana sufletului. Or, așa cum ține de medic stabilirea regimurilor alimentare spre a stabili care sînt dăunătoare și care sînt folositoare, tot astfel îl privesc pe Socrate, medicul sufletului, discursurile, pentru a vedea care sînt adevărate și care înșelătoare, care înalță sufletul și care îl coboară. Oare nu-i cunoaștem pe oamenii buni, pornind de la însușirile noastre, așa cum și animalele necuvîntătoare cunosc, pornind de la propriile însușiri,

nu numai care sînt plantele folositoare și care sînt cele dăunătoare, dar și efectele, aplicarea și ocaziile utilizării lor cu folos? Or, în cazul animalelor nu există discernămînt bazat pe noțiuni, ci doar un impuls natural, irațional, care indică animalelor ce este util; noi însă posedăm rațiune și discernămînt. Dar unde există discernămînt, există și riscul înșelării și eroare. Cine atunci ar urma să-i îndrepte pe cei aflați în eroare (căci ei înșiși nu sînt în stare) dacă nu tocmai cei iscusiți în astfel de lucruri? Dar cum ar putea un intelect și o rațiune să se unească cu alt intelect și altă rațiune, atunci cînd fiecare dintre acestea este individuală și cînd există multă rezistență ⟨față de contact⟩? De aceea, însă, ni s-a dat darul exprimării ⟨*ho prophorikos logos*⟩. Iată de ce ascultarea discursurilor de față îl privește pe Socrate.

8. „Strașnic om" 227 c

Deoarece teza lui Lysias era paradoxală, anume că trebuie preferat cel ce nu iubește celui ce iubește (căci ce nevoie are cel ce nu iubește să i se dea preferință?), iată de ce zice și Socrate: „Dacă, în principiu, Lysias vrea să adopte teze paradoxale, dar folositoare obștii, să scrie mai degrabă că trebuie preferat săracul bogatului. Căci și aceasta e o teză paradoxală, de vreme ce se crede că trebuie preferați bogații săracilor. Și iarăși, deoarece ⟨se crede⟩ că bătrînul trebuie disprețuit mai curînd decît tînărul, trebuia să scrie, în mod paradoxal, că trebuie preferat bătrînul tînărului, adică să scrie lucruri ce-mi convin mie, Socrate. Căci eu sînt sărac și bătrîn. Astfel ar fi fost mai de folos teza paradoxală, dacă obștea mi i-ar fi încredințat pe tineri mie, care sînt sărac și bătrîn. Căci, deoarece bogații și tinerii sînt mai pătimași decît săracii și bătrînii, dacă ar scrie că nu trebuie acordată vreo preferință nici bogaților nici tinerilor, care sînt mai pătimași, ci mai degrabă săracilor și bătrînilor care sînt mai cumpătați, oratorul s-ar fi arătat mai folositor cetății și tinerilor."

„Măcar de-ar fi scris...“ Socrate afirmă toate acestea în batjocură, pentru că aceste teze sînt paradoxale. Totuși, afirmațiile lui Socrate nu apar echivalente cu teza lui Lysias: Astfel, Lysias susține că trebuie preferat cel

ce nu iubeşte ca lipsit de patimă şi cumpătat, celui ce iubeşte — om pătimaş şi cu mintea rătăcită. Dar ceea ce susţine Socrate este ‹în fapt› cu totul altceva ‹chiar dacă pare asemănător›. Căci este cel mai rău lucru să preferi pe bogat sau pe tînăr — aceasta îi pare lui Socrate a fi opinia comună —, primul putînd, al doilea voind să comită nelegiuiri. Iar cel ce le acordă preferinţa nu face altceva decît să-i elibereze din hăţuri. Încît este mai bine să se prefere săracul şi bătrînul.

Sau, trebuie spus că este o regulă a dialecticii, ca cele înainte afirmate să fie întărite prin opinii de acelaşi tip, adică prin opinii provenind de la autorităţi, fie prin opinii ale mulţimii, dacă se intenţionează angajarea unui dialog de exerciţiu şi nu a unei dispute[49]. Dat fiind că discursul lui Lysias apare potrivnic opiniei comune, Socrate afirmă şi el lucruri de acelaşi fel. Căci opinia mulţimii cere, pe de-o parte, să se dea preferinţă celui ce iubeşte, pe de-alta, bogatului şi tînărului, încît Socrate, opunîndu-se opiniei comune şi avînd în vedere preferabilul şi nu utilul[50], susţine toate aceste teze.

Altă explicaţie: există un proverb ce zice: „Recunoştinţa naşte totdeauna recunoştinţă" şi altul: „Să faci un bine nerecunoscătorului înseamnă să parfumezi un hoit." Or, fiindcă săracul nu ar putea înapoia ceea ce a primit (nu poate, chiar dacă adesea vrea) şi, asemenea şi bătrînul (acesta nu vrea să o facă chiar dacă adesea ar putea), pentru Socrate facerea de bine apare neputincioasă fiind adresată săracului şi bătrînului, dintre care primul nu poate, al doilea nu vrea să-şi arate recunoştinţa, după cum la Lysias facerea de bine şi acordarea preferinţei sînt şchioape fiind adresate celui ce nu iubeşte şi nu celui ce iubeşte — deci într-acolo unde nu există răspuns.

Din ce pricină însă bătrînul nu vrea să fie recunoscător? E limpede că nu vrea deoarece este lipsit de o natură aprinsă şi tinerească. Căci, de vreme ce natura iubirii îşi are temeiurile în căldura interioară, e verosimil că dacă aceasta lipseşte, natura bătrînului sărăceşte şi, neocupîndu-se decît de sine însuşi, devine egoist şi nu vrea să moară. Nu fără dreptate spune Talthybios la Euripide [*Hec.*, 497—498]: „Sînt bătrîn şi totuşi trebuie să mor."

Acest „totuși" adversativ îl arată pe Talthybios prețuind mult viața și egoist. Altfel ar fi vorbit un tînăr: „Sînt un tînăr dintre cei care iubesc viața și totuși trebuie să mor."

Încă o dificultate: de ce nu spunem „bătrînul nu poate fi recunoscător", ci zicem „bătrînul nu vrea să fie recunoscător?" E clar că există două tipuri de putințe și două tipuri de voințe. După cum există o putință ambivalentă ⟨*epamphoterizousa*⟩[51] care este asociată cu posibilul, ca ⟨atunci cînd spunem⟩: „nu pot să mănînc", dar și una necesară, de tipul „pămîntul nu poate fi sus", tot așa și voința poate fi, pe de-o parte naturală, pe deasupra oricărei alegeri, o forță vitală ce trage ființa într-o direcție imposibil de contrariat. După cum s-a și spus: „Se bucură în vorbe, dar gîndul la moarte îi stă" [E., *Ph.*, 361], ca și cînd ar spune: „vreau să trăiesc". Căci cel care spune că vrea să moară se bucură doar în vorbe. Cealaltă voință implică alegere, intervenind discernămîntul, precum: „vreau una sau alta, vreau să mă plimb, etc."

În această situație, cînd afirmăm că săracul nu poate să răspundă preferinței, implicăm ambele putințe, nu numai pe cea ambivalentă; tot așa, spunînd că bătrînul nu vrea să răspundă, implicăm nu numai voința ambivalentă, dar și pe cea naturală, ce este o forță vitală ce îndreaptă ființa în sensul menirii sale.

9. „Am dorit atît de mult să te ascult" 227 d

Socrate dorește să asculte ⟨discursul lui Lysias⟩, fiindcă ține, cu multă dragoste, să lucreze în chip divin și să-l mîntuie pe tînăr. Herodicos din Selymbria era un medic care recomanda exerciții de gimnastică în afara zidurilor. El începea să alerge de la o anumită distanță, nu prea mare, ci potrivită, pînă în dreptul zidului; alerga apoi în sens invers și aceasta de mai multe ori. ⟨Socrate vrea deci să zică⟩: „Dacă ai face alergările pe care Herodicos le făcea în afara zidurilor, pînă la Megara, *tot nu ar fi vreo șansă să rămîn în urmă.*"*

10. „Ce spui, prea bunul meu Socrate..." 227 d

Faptul că Phaidros pretinde, pe de-o parte, că Lysias este extrem de dibaci, cît și că a scris discursul într-un

* Ei bine, nici atunci nu m-aș despărți de tine.

timp îndelungat, arată uzura impusă de frumosul material și aparent și că preocuparea pentru aceasta este obositoare. Cuvîntul „nepriceput" îl indică pe Phaidros în comparație cu Lysias. În general, cel ce nu cunoaște o artă oarecare este considerat un *nepriceput* în această privință.

Phaidros disprețuiește frumosul material și senzorial (acesta este indicat prin cuvîntul *aur*) și își îndreaptă atenția către frumosul din cuvinte, iubindu-l pe acesta, care este mai imaterial.

11. „Phaidros, Phaidros!" 228 a

Acest pasaj indică, fie că cel ce cunoaște starea desăvîrșită cunoaște și stările nedesăvîrșite; Socrate parcă ar spune: „dacă ți-aș ignora starea ta, nici de mine n-aș mai ști cine sînt." Căci precum profetul adevărat, astfel întreabă și cunoscătorul despre ceilalți oameni: „ce fel de cuvinte ar putea rosti?" [loc necunoscut] — avînd în față aur sau ceva asemănător.

Fie pasajul arată că inițiatul în iubire, după ce se îndepărtează de frumosul aparent, se îndreaptă către sine însuși și către inteligibil[52], or, dacă ar ignora frumosul senzorial nu și-ar putea reaminti nici despre sine însuși, nici despre frumosul inteligibil, ci le va ignora pe ambele. Pasajul *nici una nici cealaltă nu se petrece** stă pentru: „nici pe tine nu te ignor, nici de mine nu am uitat. Căci cunosc măsura frumosului aparent și superioritatea frumosului sufletesc și intelectual."

Pretinzînd Phaidros ‹că nu cunoaște discursul lui Lysias›, Socrate îl mustră cu măsură și îl face să devină sincer din prefăcut. Faptul că Socrate respinge ideea de a asculta un discurs ‹improvizat› și faptul că discută ‹cu Phaidros› de parcă n-ar fi de față, arată că el nu a fost atras de către frumosul aparent, ci el își aparține în întregime și ține la temeiurile proprii și inteligibile, nevătămat de frumosul senzorial și carnal. Și iarăși, faptul că ‹Phaidros› nu o singură dată a ascultat discursul, ci de mai multe ori, indică osteneala nesfîrșită cerută oamenilor în preocuparea pentru frumosul aparent.

* lucrurile nu stau așa.

12. „Cartea" 228 b

Este limpede că frumosul senzorial este o imagine a imaginii, după cum scrisul este, mai întîi, o imagine a sufletului, iar în al doilea rînd, el indică cuvintele ce provin din suflet. Deoarece cîinele este dedicat lui Hermes şi este ultima verigă a lanţului hermaic[53], şi fiindcă subiectul ⟨conversaţiei⟩ îl constituiau discursurile (căci Hermes oblăduia discursul lui Lysias[54]), Socrate jură, în mod firesc, pe Cîine, fiind acesta ultima şi cea de pe urmă entitate în „taxinomia" ⟨hermaică⟩. Şi face cu atenţie aceasta, pentru ca prin mijlocirea cîinelui să mărturisească oblăduirea zeului Hermes.

Nu zice: „Dacă nu-l cunosc pe Phaidros, nici pe mine nu mă cunosc." Căci ignoranţa priveşte lucrurile exterioare. Ea apare în două feluri: mai întîi, din perspectiva aspectului său negativ ⟨*kata apophasin*⟩ şi aceasta este simplă; apoi, prin situaţia sa ⟨*kata diathesin*⟩ şi aceasta este dublă: cînd cineva ignoră şi faptul că ignoră, îşi asumă ignoranţa „prin situaţie".

Socrate este convins că nu îl ignoră pe Phaidros. Şi, cum s-a spus, ignoranţa priveşte lucrurile ce nu au ajuns încă să fie cunoscute, în timp ce uitarea este o pierdere şi pieire a cunoştinţei. Cunoscîndu-se, aşadar, Socrate pe sine şi posedînd organic această cunoaştere şi nu din vreo învăţătură, nu ar putea ajunge să-l ignore pe Phaidros, decît dacă, din întîmplare, ar uita de sine. Însă, odată ce cunoaşterea de sine se păstrează, îl cunoaşte cu certitudine şi pe Phaidros şi ştie cine este tînărul. Într-un mod mai teoretic, se poate spune că formula „cunoaşte-te pe tine însuţi" îndeamnă pe un astfel de om ⟨Socrate⟩, nu să cîştige o cunoaştere de sine pe care nu o avea, ci să o păstreze pe aceasta neştirbită. Cel care, aşadar, nu uită de sine, ci ştie cine este, nu va ignora nici cele exterioare; cel care, ignorînd cele exterioare, le socoteşte pe cele trecătoare stabile; acela a uitat şi de sine şi nu cunoaşte ⟨înţelesul⟩ versului homeric [*Od.*, XVIII, 130]: „Nu e nimic, de glie hrănit, mai slab decît omul."

Răspunsul ⟨lui Socrate⟩ era, aşadar, antitetic, pornind de la negaţie. Cuvîntul „eu" este dojenitor şi expresiv[55]: „Eu, Socrate, înţeleptul, cel ce mărturiseşte întru zeul."

13. „Dar mai întîi... îmi vei arăta..." 228 d

Socrate dorește, în esență, să-l curețe pe Phaidros de prefăcătorie și să-i limpezească întreaga viață pentru a-l mîntui. La început Phaidros pretinsese că nu poate să-și amintească spusele lui Lysias. Apoi, de îndată, a pretins că poate reda doar ideea discursului, dar nu și cuvintele acestuia. Pînă la urmă însă, a fost silit să arate că are cu sine chiar textul însuși.

Expresia „în mîna stîngă" arată că retorica lui Lysias cheamă la ce este mai rău în suflet — latura sa pătimașă — și că ea nu are de-a face cu latura purificată și înaltă a sufletului rațional, adică intelectul, ci are de-a face mai de grabă cu partea care opinează și imaginează ⟨cf. *Phdr.*, 266 a⟩.

Textul este ținut sub haină deoarece Phaidros se afla în întuneric, departe de lumina cunoașterii. Căci această retorică se ocupă de chestiuni părelnice, materiale și de deșertăciunile omenești.

14. „... iubit prieten ...." 228 d

Socrate dorește ca Lysias însuși să fie cel contestat, pentru ca tînărul să aibă mai mult folos. Se arată prin aceasta că Socrate iubește și frumosul senzorial, întrucît acesta este o imagine a frumosului în sine; dar odată ce este de față un frumos mai pur și mai înalt, nu îl poate prefera pe cel senzorial celui din discursuri.

Faptul că ei vor să citească discursul așezați arată aspectul terestru al acțiunii și că ei nu urmează să se întrețină cu discutarea unor probleme serioase și înalte, ci a unora deșarte — adică cu cercetarea discursului lui Lysias.

15. „Să ieșim de pe drum..." 229 a

Cei vechi obișnuiesc să compare rîul cu devenirea[58]. Expresia: *Să o apucăm de-a lungul rîului Ilisos* stă pentru: Să privim frumosul aparent trecînd însă deasupra devenirii încît să nu ne afundăm și să nu ne scufundăm în ea.

„Piciorul desculț" indică firescul, simplitatea și potrivirea cu care Socrate dintotdeauna aborda lucrurile înalte, dar pe care Phaidros le-a dobîndit atunci, urmînd să fie inițiat de către Socrate.

Atît vara cît și amiaza sînt potrivite pentru educație, după cum spune și Heraclit [Bywater, fr. 74]: „Sufletul aprins și sec este cel mai înțelept".

Faptul că ei își înmoaie picioarele în apă arată că intră în contact cu puterile periferice și exterioare ale sufletului, semnificate de picioare, și că ei, în general, doar ating devenirea, depășind-o însă; cu alte cuvinte, se arată că sufletul rațional contemplă de sus devenirea.

16. „Vezi platanul uriaș de colo?" 229 a

Socrate laudă acest loc, adică frumosul fizic al naturii, al copacilor, al brizei și al pajiștei. Pînă în acel moment, a menționat extremele: platanul uriaș și pajiștea — elementul cel mai jos situat. Va menționa, în continuare, și termenul mediu — boschetul. Umbra și briza indică odihna. Poți vedea în briză și spiritul de previziune al zeilor, iar umbra semnifică inteligibilul, obscurul, misterul, puterea ce îndreaptă departe de senzorial și de impresii (acestea din urmă sînt indicate de către lumină).

17. „Spune-mi, Socrate..." 229 b

Acest mit ar putea fi analizat în două feluri, o analiză avînd un caracter etic și istoric, cealaltă interpretînd mitul într-un sens cosmic[57]. Iată prima analiză: Se zice că Erechtheus[58] avea o fiică, pe Oreithyia, și că ea era preoteasa lui Boreas. Acesta era zeul oblăduitor al vînturilor și pe el îl slujea fata cea inițiată ‹în cultul său›. Într-atît avea Oreithyia parte de bunăvoința zeului, încît suflul său făcea ca țara să fie mănoasă. Navigatorii atenieni susțin că pe ea a luat-o ‹zeul›: astfel, inspirată și posedată de zeul său, Boreas, depășindu-și condiția umană (căci odată ce făpturile sînt stăpînite de puteri superioare lor nu mai acționează potrivit propriei naturi) și murind ea în momentul transei mistice ‹*en katokoche*›, se zice că ar fi fost răpită de către Boreas. Aceasta este interpretarea etică a mitului. Cea de-a doua interpretare, care are un caracter cosmic fără să o anuleze cu totul pe prima, este următoarea: (căci adesea mitologia utilizează istoria în vederea unei cunoașteri a cosmosului): Așadar, se zice că Erechtheus este zeul ocîrmuitor al celor trei elemente: aer, apă și pămînt (uneori el apare doar ca zeu al pămîntului, alteori guvernează doar

pămîntul Atticei). Fiica sa era Oreithyia — adică puterea zămislitoare a pămîntului, desigur, asociată cu caracterul lui Erechtheus. Şi analiza etimologică a numelui ei dovedeşte aceasta: căci, fiind ea puterea zămislitoare a pămîntului, dă rod după anotimp ‹*kata tas horas*›. Boreas este previziunea divină ce străluceşte din înalt. Se arată astfel că previziunea divină ajunge pe pămînt prin intermediul lui Boreas, deoarece acesta suflă din locurile înalte. Puterea călăuzitoare divină însă soseşte prin intermediul lui Notos, fiindcă acesta suflă din locurile joase spre cele înalte. ‹Puterile› lui Notos sînt mai divine. Previziunea divină, aşadar, face ca puterea pămîntului sau a Atticei să suie şi să înainteze spre strălucire.

Poeţii au născocit coruri tragice pentru satisfacerea oamenilor vani[59]; în cazul de faţă, dialogul făcîndu-l pe Socrate să-l conducă pe Phaidros la porţile iniţierii, nu intenţionează să-l lase pe acesta să fie atras spre altceva, cît timp ei ar rămîne pe loc. Căci Socrate vrea să-l ţină cu sine odată iniţiat, de unde rezultă că acesta, în cel răstimp se umple de spirit iscoditor şi doreşte să afle tîlcul poveştii de faţă. Oreithyia ar putea fi sufletul ce tinde spre înalt (de la *orouo*, „mă ridic“ — şi *thyo*, „jertfesc“, prin lungire attică). Căci un astfel de suflet este răpit de către Boreas care suflă din înalt. Iar faptul că ea este prăbuşită în prăpastie se potriveşte cu această interpretare. Căci ea moare dintr-o moarte preferabilă, neacceptînd moartea naturală şi lasă o viaţă preferabilă, trăind viaţa naturală. Căci nimic altceva nu este filosofia decît grija pentru ceasul din urmă ‹cf. *Phd.*, *67 e*›. Fie deci Oreithyia sufletul lui Phaidros, iar Socrate ar fi Boreas care îl răpeşte pe tînăr şi îl prăbuşeşte într-o „moarte“ preferabilă[60]. Am spus „prăbuşindu-l“ şi nu „înălţîndu-l“, căci dacă sufletul nu cunoaşte umilinţa nu se poate apoi înălţa.

18. „... către sanctuarul închinat Agrei...“ 229 c

Atenienii au ridicat templul lui Artemis Agraia, fiind această zeiţă proteguitoarea tuturor sălbăticiunilor, a fiarelor şi a vietăţilor neîmblînzite.

Templele şi altarele zeilor indică atribuţiile acestora. Aşa cum ai putea numi corpul aparent al soarelui altar şi templu al soarelui, deoarece acest trup material este păr-

taş la soare şi trage binefaceri de pe urma soarelui inteligibil şi a sufletului său, tot aşa şi templele zeilor sînt părtaşe la atribuţiile şi la strălucirea zeilor înşişi.

Contemplaţia intelectuală ar fi aşadar vînătoarea totalităţii, prin intermediul lucrurilor parţiale, cît şi cea a fiinţei prin intermediul aparenţei. Cum zicea şi Pindar: „cugetul vînător" [O., II, 100], referindu-se la arta de a vîna frumuseţea. Templul acestei contemplaţii este intelectul. „Mergem spre templu" — zice Socrate —, adică înaintăm prin senzorial către unitate.

19. „De nu i-aş da crezare..." 229 c

Privitor la acest pasaj unii s-au gîndit că Socrate nu acceptă explicaţiile miturilor, dar aceştia nu au judecat corect. Căci este limpede că Socrate, de multe ori, a acceptat şi a utilizat mituri. Or, el îi ia în răspăr pe cei ce iscodesc aerul, pămîntul şi vînturile. Ei cercetează astfel, ajutîndu-se de investigaţia istorică şi de „ştiinţa verosimilului" ⟨*eikotologia*⟩[61], cauzele materiale şi nu dezleagă ceea ce se leagă de esenţa lucrurilor printr-o potrivire a investigaţiilor lor cu realităţile divine. Aşa cum zice şi acum: „dacă voi da fuga spre explicaţiile naturale, dezlegînd acest mit, şi voi zice că vîntul de nord, suflînd, a împins-o pe Oreithyia în prăpastie şi că s-a zis că cea moartă ar fi fost răpită de Boreas, cum de n-aş fi un om *ciudat?*"* Tipul de interpretare adoptat de „cărturari" ⟨„fizicieni"⟩, de cei ce se preocupă de cauzele naturale, este forţat şi constituie doar o „teorie a verosimilului".

Căci ei nu ţintesc către esenţe, ci scotocesc natura, vînturile, vîrtejurile, după cum afirmă Platon şi în *Phaidon* [98 c]. Pe aceşti „fizicieni" care astfel cercetează lucrurile, Socrate îi vorbeşte de rău ca pe unii ce cad în imprecizie şi necunoaştere neînălţîndu-se spre suflet, spirit şi zei[62].

Expresia „e nevoie de tare multă trudă" arată preocuparea pentru senzorial şi material.

Centaurii, Gorgonele şi Pegaşii sînt toate puterile ce guvernează materia. Cuvintele *urmînd verosimilul*** arată că

* Nu aş fi omul care sînt.
** una care să pară adevărată

iscodirea naturii nu purcede de la spirit, ci rezultă din aparență și „teoria verosimilului", din care pricină Socrate a numit-o *știință destul de grosolană*, deoarece este neșlefuită și lipsită de intelectualitate.

20. „... nu sînt încă în stare..." 229 e

Oare Socrate nu se cunoștea pe sine însuși? Și cine altul se mai cunoștea pe sine însuși tot la fel ca Socrate? Sau cumva, fraza trebuie înțeleasă într-unul din următoarele două moduri: fie că „în felul în care zeul se cunoaște pe sine și potrivit cu inscripția delfică, eu Socrate nu mă cunosc pe mine însumi." Fie că „eu nu mă cunosc pe mine însumi precum un suflet liber de trup ⟨*autopsyche*⟩. Căci sînt încă trup și ca unul ce are trup mă cunosc pe mine însumi dar încă nu ca un suflet liber." Deci, sau: „așa cum cunoaște și zeul, eu nu mă cunosc pe mine însumi", sau: „precum un suflet liber de trup".

21. „*Crezînd în păreri...*" 230 a[63]

Vrea să spună fie: „avînd încredere în ceea ce povestește mitul și în ceea ce se născocește despre personajele mitologice", fie: „crezînd ceea ce mi se pare mie și este conform cu rațiunea mea și ideile mele despre aceste personaje."

22. „... o sălbăticiune..." 230 a

Este limpede că omul ce se cunoaște pe sine cunoaște totul. Căci va vedea totul în sine. — „Typhon" apare deoarece acest zeu comandă peste tot ceea ce este neîngrijit și tulbure. Avînd această atribuție, el este în toate supus ordinii, afară doar dacă nu iese la iveală în unele părți. Atunci se obișnuiește să se spună: „vînturile lui Typhon" sau „furtunile și fulgerele lui Typhon". Lucrurile stau cam în același fel și în privința sufletului, mai ales a celui răufăcător. Socrate, care acționează în ideea purificării amintește de acesta din urmă mai întîi, apoi și de sufletul rațional îmblînzit, omogenizat și îndumnezeit. Termenul „mai complicată" nu trebuie asociat cu zeul ⟨Typhon⟩, ci cu domeniul pe care acesta îl are în pază, pe care natura

sa proprie îl face să se mişte fără îngrijire, dezordonat şi complicat. Într-adevăr, miturile obişnuiesc să treacă asupra Providenţei pătimirile celor oblăduiţi de acesta.

24*. „Pe Hera!" 230 b

Aminteşte de Hera, deoarece această zeiţă naşte şi priveghează frumuseţea creaţiunii. Iată de ce această zeiţă ia de la Afrodita centura brodată ⟨*kestos*⟩ [*Il.*, XIV, 214 sq.][64] Socrate face elogiul locului nu spre a se lua la întrecere cu Phaidros, cum pretinde Harpocration[65], ci lăudînd cu adevărat. Mai întîi laudă locul pornind de la cele trei elemente: aerul, apa şi pămîntul. Apoi divide în trei cele ce cresc din pămînt: cele dintîi, cele intermediare şi cele de pe urmă — adică cele mai înalte, cele mijlocii şi cele mai scunde. Acestea sînt platanul, tufişul de mielărea şi iarba. Arată apoi bucuria dată de toate simţurile afară de gust.

Acheloos este zeul ce are în grijă calitatea potabilă a apei. Căci zeul oblăduitor al acestei calităţi este indicat prin intermediul acestui foarte mare fluviu. Nimfele sînt zeiţele ce au în pază regenerarea naturii şi îl însoţesc pe Dionysos fiul Semelei. Iată de ce se aţin pe lîngă apă, adică pe lîngă devenire. Dionysos însuşi oblăduieşte regenerarea lumii sensibile.

25. „E tot numai floare" 230 b

Această expresie arată că Phaidros va fi apt pentru ascensiunea sa condusă de Socrate. Piciorul muiat în apă indică iarăşi că Socrate este în legătură cu devenirea prin cele de pe urmă puteri ale fiinţei sale. Faptul că *abia simţi cum urcă locul pe care creşte iarba* şi *ce bine îţi aşterni capul în ea cînd te întinzi* arată că spiritul lui Socrate tinde spre înalt, depărtîndu-se de materie şi de devenire.

El ascultă vorbele lui Phaidros stînd culcat, adică îşi părăseşte activitatea sa intelectuală pentru cercetarea discursului lui Lysias[66], urmînd să se ocupe de deşertăciuni şi de lucruri pămînteşti.

---

* Greşeala în numerotarea paragrafelor (trecerea de la 22 la 24) se datorează, probabil, unui copist (n.n. *A.C.*).

Cetatea şi faptul că Socrate nu a ieşit niciodată din cetate arată că el este supus întotdeauna principiilor sale, lumii sale intelectuale şi zeilor săi. Căci adevărata patrie a sufletelor este lumea intelectuală. Cunoaşterea nu rezultă din lucrurile materiale şi din cópii — ceea ce reprezintă cîmpurile şi copacii —, ci de pe urma sufletelor înzestrate cu darul vorbirii, cu inteligenţă şi de pe urma spiritului însuşi.

Iar faptul că Socrate îl urmează pe Phaidros şi prezenţa cărţii, care este imaginea imaginilor, indică activitatea sa oblăduitoare, divină, îndreptată spre mîntuirea tinerilor.

Socrate ascultă stînd culcat, deoarece o vreme se ocupă cu chestiuni inferioare. Căci este necesar ca atitudinea să corespundă situaţiilor. Astfel, în palinodie va vorbi stînd în picioare şi cu capul descoperit despre iubirea divină şi îndumnezeită. Or, urmînd aici să asculte relatarea unor chestiuni inferioare, el stă culcat, făcînd să corespundă atitudinea sa manifestă cu discursul. La fel şi în *Phaidon* [60 b] „Socrate se ridică de pe pat" cînd urmează să vorbească despre condiţia filosofului[67].

26. „Ai aflat cum stau lucrurile cu mine" 230 e

Avem iarăşi prilejul unei distincţii în ceea ce priveşte iubirea.

Căci unii au socotit, în mod univoc, că iubirea este un rău. Astfel Epicur o defineşte ca pe „o tendinţă comună către împreunare însoţită de durere şi nelinişte" [Usener, *Epicurea,* fr. 483, p. 305, 9]. Vezi şi cel care spunea: „sporeşte iubirea din pricina unui pîntece plin." Iar apoi: „— Getas, tu n-ai iubit niciodată? — Păi sătul niciodată n-am fost" [Menandros, *Misum,* fr. 345 Kook]. Alţii, tot în mod unilateral, precum Heracleides[68], socotesc iubirea un bun, un lucru onorabil, legat de prietenie şi nu de altceva şi afirmînd că doar întîmplător unii cad în plăcerile împreunării [D. L., V, 87]. Stoicii — se zice — socoteau şi ei mai demult iubirea ceva simplu, dar acum am auzit că şi ei susţin că iubirea este dublă: bună şi rea. Ea ar fi, după Pausanias[69], o dorinţă şi o tendinţă către unire [*Smp.,* 180 sqq.]; la fel după poetul tragic care

spunea: „Cu îndoit suflu sufli, Eros" [Nauck fr. trag. adespota 187].

Aristotel afirmă că iubirea este un afect al sufletului în întregul său; dacă domină judecata, iubirea este prietenie, dacă domină patima, este dorință de împreunare [*E. E.*, cf. 1235, 1244].

Ceea ce credea Platon despre acest subiect, am arătat mai înainte. Or, Lysias socotește iubirea, în mod unilateral, un rău și de aceea se ferește de îndrăgostiți, spunînd că aceștia o duc rău și că trebuie să ne păzim de însoțirea cu ei, și că, mai degrabă, să ne însoțim cu cei care nu ne iubesc. Argumentația sa atinge următoarele puncte:

În primul rînd spune că îndrăgostiții se căiesc de ceea ce au făcut pentru iubit după ce li se istovește iubirea.

În al doilea rînd spune că ei ‹îndrăgostiții› numără necazurile pe care le-au avut în iubire și cît au neglijat din ceea ce îi privea îndeaproape. Și din această pricină, socotesc că au dat iubiților ce li se cuvenea cu vîrf și îndesat.

În al treilea rînd ‹trebuie evitați iubiții›, fiindcă, atunci cînd cei ce iubesc afirmă că îi îndrăgesc mai presus de toți ceilalți pe aceia pe care îi iubesc, e clar că nu-i vor mai prețui pe primii iubiți în raport cu ultimii.

În al patrulea rînd, deoarece îndrăgostiții înșiși sînt de acord că sînt bolnavi și că nu au cugetul limpede.

În al cincilea rînd fiindcă, dacă trebuie preferați drept prieteni oamenii cei mai folositori, este mai ușoară alegerea dintre cei ce nu iubesc, aceștia fiind mai numeroși, și mai dificilă cea dintre cei ce iubesc; căci aceștia sînt mai puțini la număr.

În al șaselea rînd, deoarece cei ce se tem de dojană trebuie să se păzească de îndrăgostiți. Căci aceștia se tot laudă față de restul lumii, vrînd să arate că nu suferă pe degeaba.

În al șaptelea rînd, fiindcă îndrăgostiții fac astfel încît trezesc bănuiala celor din afară că dorința li s-a împlinit sau urmează să se împlinească.

În al optulea rînd, deoarece evită să aibă relații cu alți oameni de teamă că ei au o proastă reputație.

În al nouălea rînd, deoarece ei nu cunosc caracterul iubitului, ci îl doresc pentru trupul său; astfel încercînd să obțină iubiții, sînt grabnici la schimbare.

În al zecelea rînd, deoarece ei laudă și critică, în mod nepotrivit, unele lucruri judecîndu-le rău din pricina bolii, de altele temîndu-se ⟨să le judece corect⟩ pentru a nu-și atrage asupră-le ura ⟨iubiților⟩.

Lysias formulează apoi cîteva răspunsuri la obiecții, dintre care una este că nu există legătură stabilă fără iubire erotică. La aceasta, el răspunde că iubirea pentru părinți, frați și rude este stabilă, deși lipsește pofta erotică. A doua obiecție ar fi că trebuie preferați cei ce sînt în nevoie, celor ce nu sînt. O respinge și pe aceasta spunînd că ⟨în acest mod⟩ am da de mîncare celor care o cer și nu celor cărora li se cuvine. În al treilea rînd, ⟨cercetează⟩ dacă trebuie, în general, să faci pe plac tuturor celor ce nu iubesc. Afirmă că nici îndrăgostiții ⟨de partea lor⟩ nu socotesc că trebuie să dea atenție tuturor celorlalți îndrăgostiți. La sfîrșit mai spune că pînă și prietenii îi mustră pe îndrăgostiți, în timp ce nimeni nu-i acuză pe cei ce nu sînt îndrăgostiți. Acestea au fost vorbele lui Lysias.

Platon critică la el mai întîi lipsa de ordine, anume că procedează invers decît ar fi trebuit. În al doilea rînd, critică lipsa de coeziune a argumentației, adică faptul că înlănțuirea argumentelor nu implică cu necesitate ca unul dintre ele să stea înaintea altuia. Apoi, spune că a afirmat lucruri comune și la îndemîna oricui, anume că îndrăgostitul este bolnav, iar cel ce nu iubește — sănătos. Apoi, că de două și de trei ori a repetat aceleași lucruri. Apoi, că nici acestea pe care le-a spus nu reprezintă ceea ce se poate spune. Dintre aceste puncte, pe fiecare îl vom cerceta și îl vom examina. În plus, vom arăta că Lysias s-a contrazis pe sine și și-a contrazis teza și că a afirmat lucruri contrare adevărului istoric și mincinoase.

Trebuie știut că acest discurs îi aparține lui Lysias însuși și că, între epistolele acestuia, scrisoarea de față are o bună reputație de autenticitate[70]. Lysias dorește ca Phaidros să-și amintească, fiind departe, ceea ce ei îi spusese cînd era de față.

27. „Ajung să regrete lucrurile bune pe care le-au făcut..." 231 a

Acest prim argument indică dintru început lipsa de ordine. Căci nu spune mai întîi ce fel de om este îndrăgostitul cînd iubeşte, dar spune cum este după ce va înceta să iubească. S-ar zice că pune picioarele deasupra capului. Precum spune Platon, un discurs trebuie să semene cu o ființă. Dar ce fel de ființă ar fi aceea care ar avea părțile inferioare sus şi cele superioare jos? Apoi, va repeta în scurt timp ceea ce acum a afirmat. Căci zicînd că *ajung, odată ce dorința li se va fi potolit, să regrete lucrurile bune,* curînd va spune: *ei nu ştiu să spună dacă mai năzuiesc la prietenia celuilalt, odată ce dorința li se va fi potolit.* Se foloseşte de aceleaşi cuvinte, ca unul nu prea abil în aflarea lor. Şi acelaşi lucru îl spune a treia oară în perorație. Însuşi Platon semnalează aceasta. Ai mai putea adăuga că argumentul conține o contradicție. Căci Lysias e de acord că îndrăgostiții fac bine iubiților şi le fac pe plac, chiar şi dincolo de putința lor prezentă[71].

28. „Cei ce iubesc pun pe seama iubirii..." 231 a

Şi acest punct apare a fi dispus fără ordine. Ar fi trebuit ca el să fie plasat înaintea celui amintit mai sus, pentru ca discursul să aibă o ordine firească. Căci mai întîi trebuie să ai în vedere greutățile şi apoi să eviți să legi prietenii pentru care să ai de ce te căi. Observînd aceasta, Socrate afirmă că punctele argumentației sînt dispuse dezlînat, lipsind ordinea necesară, de parcă ar fi vorba despre epigrama lui Midas.

29. „Să presupunem că cei ce iubesc trebuie ținuți..." 231 c

Şi acest punct al argumentației este dispus fără ordine. Ar fi trebuit fie ca Lysias să înceapă de aici, fie de la vreo premisă care ar fi presupus-o pe aceasta. Acum el zice nu numai că iubiții nu se vor mai îndrăgi, ci şi că se vor urî. Există şi o contradicție: căci spune că îndrăgostiții fac pe plac iubiților prin faptă, vorbă şi în orice alt fel şi că fac rău tuturor celorlalți, dacă iubiților le este aceasta pe voie.

30. „Ei înșiși recunosc că sînt mai degrabă..." 231 d

Acest punct este banal și putea fi afirmat de către oricine. Lysias îl expune și el fără să-l plaseze unde trebuie. Căci ar fi trebuit mai înainte spus, după cum arată și Platon, că nu este sănătos cel ce iubește și, odată stabilit acest fapt, să se discute și restul. Căci va zice Platon [238 e] *Or, cel care e atins de boală, găsește plăcerea în tot ce nu-i stă împotrivă, iar ce este mai presus ca el sau de o seamă este întîmpinat cu dușmănie.*

31. „Cum deci" 231 d

Și acest punct este repetat în locul unde spune: *au în vedere neglijarea propriilor interese și socotesc că au plătit iubiților cu vîrf și îndesat tot ce le datorau.* Și același lucru și cu căința.

32. „Și încă ceva..." 231 d

Este ridicol să faci o alegere din mulțime și nu dintr-un cerc mai restrîns. Căci, în această ipoteză, un medic ar trebui ales dintre cei ce nu sînt medici, iar un dulgher sau un muzician dintre cei ce ignoră dulgheria sau muzica. Este deci acest punct ridicol și fals în totalitate. Iată de ce Platon nici nu se mai referă la acesta în propriul său discurs. Căci aceasta ar fi presupus ca cei în nevoie să-și aleagă un retor din gloată.

33. „...gîndindu-te la lege..." 231 e

Afirmă că există o astfel de lege, cum că a face pe plac cuiva este socotit un lucru rușinos. Dar aceasta, mai întîi, nu corespunde adevărului istoric și în plus conține și o contradicție: căci dacă, potrivit cu legea, ar fi rușinos să faci pe plac cuiva, în general nu trebuie făcut pe plac nimănui, nici îndrăgostitului, nici celui care nu e îndrăgostit. Căci nu trebuie să faci sau să spui ceva rușinos față de nimeni. Că aserțiunea nu corespunde adevărului istoric rezultă din cele ce urmează: la atenieni iubirea era îngăduită și existau temple și statui ale lui Eros și Anteros, de vreme ce s-au scris epigrame pentru aceste statui, lăudîndu-se iubirea. Exista și marea cursă la Panatenee, ce începea de la altarul lui Eros. Căci efebii își aprindeau de acolo făcliile, o luau apoi la fugă și cel ce cîștiga

întrecerea, aprindea cu făclia rugul sacru al zeiței Athena. Odată, în adunarea poporului au fost prezentați doi iubiți. Iar Epichares — îndrăgostitul — spunea pe față că Eudemos este o frumusețe. Cleinomachos afirma, în alte privințe, lucruri asemănătoare cu cele spuse de Epichares, dar susținea că Timomachos e mai frumos. Iar Eschine, acuzîndu-l pe Timarchos de prostituție, zicea: „Nu neg că am ajuns să fiu preocupat de iubire și chiar acum sînt în această situație; admit că am atras asupra-mi ura rezultată de aici. Dar susțin că iubirea face parte dintre cele bune, frumoase și potrivite cu un om adevărat și cu un suflet ales, desfrîul pe bani însă este o ocupație lucrativă proprie omului nestăpînit și needucat" [*In Timarch.*, 136—137].

Iar Solon, în legile sale, prevede la cîți coți distanță trebuie să meargă îndrăgostitul în urma iubitului. El a rezervat această preocupare oamenilor liberi, iar pe sclav, pe cel ce nu face serviciul militar, pe laș, pe cel ce nu-și hrănește și nu-și îngroapă părinții și pe trădător i-a oprit să aibă iubiți și să se ungă cu ulei.

Iar în poeme spune cît de frumoasă este dragostea: „Fericit omul ce are iubiți, cai iuți, zăvozi și un oaspete sosit din depărtări." Și încă: „Dragi îmi sînt muncile Afroditei, ale lui Dionysos și ale Muzelor, ce dau oamenilor fericire" [Bergk, fr. 23—24].

Care era situația iubirii la cretani, spartani, beoțieni sau la ceilalți greci, ar mai fi încă multe de spus.

„Ar trebui să te temi mai curînd de îndrăgostiți." Aceasta ar fi trebuit să o spună mai înainte. Căci acest punct explică ce fel de om este îndrăgostitul cînd iubește, în timp ce cele zise mai înainte îl arată ce fel de om este după ce încetează să mai iubească.

34. „Mulți dintre îndrăgostiți..." 232 e

Aceasta este o falsă afirmație. Căci îndrăgostiții, mai ales, caută să obțină prietenia ⟨din partea iubitului⟩ și nimeni nu face aceasta fără să vrea să știe caracterul celui care urmează să fie iubit.

35. „E de-a dreptul daimonic" 234 d

Socrate folosește acest cuvînt vrînd să spună „peste fire", fiindcă frumosul din cuvinte este mai presus de cel natural, fiind mai pur și mai subtil decît acesta. Socrate pronunță acest *daimonic* fiind izbit de dibăcia, de șiretenia și de disimularea sofistului. *Daimonic* are mai multe înțelesuri:

Mai întîi, avînd în vedere că „daimonii" ocupă locul al doilea după zei, înseamnă că retorul nu a vorbit în chip divin și ca un adevărat știutor, ci ca unul care ocupă locul al doilea, mai prejos. Cuvîntul ar arăta și că limbajul său ocupă un loc intermediar. Căci și „daimonul" este intermediar între oameni și zei. Apoi, „daimonul", cel dintîi, are de-a face atît cu binele cît și cu răul. Căci „daimonii" nu sînt nici zei, nici îngeri[72]. Este limpede așadar că discursul lui Lysias are și unele părți bune, cît și unele rele. Bună este aparența — adică compunerea cuvintelor; subtextul disimulat este însă rău, căci el arată iubirea sfruntată a retorului.

Apoi Eros însuși este calificat în *Banchetul* drept un „mare daimon" [202 d]. Se indică și faptul că acesta ține de frumos în chip parțial și nu în totalitate și unitar. Căci a fi „în chip parțial" înseamnă a fi fragmentat. Acestea ar putea fi, deci, înțelesurile cuvîntului „daimonic".

Expresia *sînt tulburat* indică insolența sofistului care pretinde că nu iubește, iubind totuși. Iată de ce Socrate este tulburat de insolența și rea-voința sa. La modul teoretic s-ar putea spune că Socrate este tulburat de ultimele urme ale frumosului, urme ce păstrează icoana frumosului în sine și care, odată ce participă și ele la frumos, apar și ele frumoase. Un astfel de frumos se află și în compunerea cuvintelor din discursul lui Lysias.

Expresia *socotindu-te cu mult mai priceput decît mine* arată că Phaidros se încredințează mai mult frumosului aparent.

Urmîndu-te — spune, pentru „avînd grijă de tine".

Împărtășindu-ți delirul bahic, pentru „am acționat cu o parte din mine". Căci bacantele oblăduiesc creația în lumea lucrurilor parțiale. Așadar, utilizează această expresie, în loc să spună: „m-am împărțit și eu ocupîndu-mă de discursul lui Lysias și am abdicat de la mine însumi".

Cap divin! spune, indicind partea cea mai înaltă a lui şi Unul sufletului, unde ia naştere şi entuziasmul divin.

Îţi arde de glumă indică felul activităţii lui Socrate faţă de discursul lui Lysias. Căci lumea vizibilă este numită o „glumă" ⟨*paidia*⟩ a zeilor, deoarece ea apare ca o glumă în raport cu activitatea lor precumpănitoare şi faţă de temeiurile lor proprii. Totuşi Socrate este serios într-un sens, deoarece se comportă cum este cel mai bine. Acelaşi lucru îl îndură Socrate cînd examinează discursul lui Lysias: el coboară de la contemplaţia intelectuală spre cercetarea discursului, părînd că glumeşte. Şi totuşi, el este serios, pentru că îl mîntuie şi îl diriguieşte pe tînăr.

36. „În numele lui Zeus, chezaş al prieteniei" 234 e

Phaidros nu se adresează lui Zeus ca unitate. Căci Zeus este numit chezaş al prieteniei, ospitalier şi păzitor. Fiecare i-a atribuit alte puteri. Dar şi „daimonul", întocmai ca zeul, este numit ospitalier. Căci Platon spune în *Legile:* „Daimonul ospitalier al fiecăruia îl urmează pe cel Ospitalier" [V, 730 a]. De asemenea, „daimonul este şi prietenos." Dar Phaidros îl numeşte aici doar pe Socrate *prietenos*, fiindcă urmează să se îndrepte către el pînă la urmă.

37. „. . . cele cuvenite . . ." ⟨*ta deonta*⟩* 234 e

Spune „cele cuvenite" în loc de „cele bune". Căci binele este cuvenit. Iată de ce binele leagă pe cel ce-l are în puterea sa. Căci binele — adică Unul, împărtăşeşte tuturor din unitate[73].

Dar în ce loc a afirmat Phaidros că retorul a grăit cele cuvenite, de vreme ce Socrate foloseşte termenul ca şi cînd tînărul l-ar fi folosit? Sau, cumva, Socrate spune aceasta deoarece Phaidros a afirmat că „nu există în Grecia nimeni care să poată rosti un discurs mai strălucit şi cu mai mult miez." Or, Lysias, spunînd cele cuvenite, nu a putut depăşi aceasta. De aceea Socrate a folosit termenul respectiv.

Pe retor îl numeşte, cu un termen mai comun ***poet,*** căci şi acesta are de-a face cu cuvintele. Prin ***stilul discursului***

* ce trebuia

*e limpede, bine rotunjit și bine întors** arată că discursul posedă o frumusețe aparentă și senzorială, dar nu posedă frumusețea eternă, incorporală, pură și inteligibilă. Cuvîntul „limpede" indică ceea ce este evident, ușor de perceput prin senzație. „Rotunjit" arată că este vorba despre un discurs cizelat și artificial ‹*eschematismenos*›. *Bine întors* arată caracterul de copie al acestuia și disimularea sa ascunsă. Se indică prin aceste expresii că discursul lui Lysias posedă acea frumusețe stăpînită de senzorial și de material și că Lysias nu cunoaște frumusețea neevidentă, adică pe cea inteligibilă, pe care doar intelectul o poate percepe, lipsită de culoare, de corp și impalpabilă[74].

38. „mi-a rămas ascuns" 234 e

Oare faptul i-a *rămas ascuns* într-adevăr lui Socrate, sau el pretinde doar aceasta cu ironia sa obișnuită, afirmînd că așa s-au petrecut lucrurile? Acest *i-a rămas ascuns* înseamnă, în ochii celor pricepuți în cele divine, a acționa ca simplu individ particular și nu potrivit cu un interes superior. Această idee apare și în pasajul homeric în care este vorba despre Zeus și Hera care fac dragoste „pe ascuns de părinți" [*Il.*, XIV, 296]. Adică cei doi zei acționează ca simpli particulari, fără să tindă către un acord fundamental cu principiile superioare lor. Socrate, așadar, ar putea spune că Lysias procedînd după putința sa proprie și-a expus discursul „pe ascuns de mine", care acționez potrivit cu principii superioare.

Cuvîntul „nimicnicie" nu înseamnă neputință, ci exprimă ‹aici› un exces al puterii. Căci cel ce posedă puterea de a acționa în relație cu inteligibilul este incapabil să ia aminte la senzorial. Această putere ‹cea legată de senzorial› este însă aparentă, legată fiind de materie, așa cum numim aparentă și puterea tiranului. Puterea ‹autentică› aparține celor buni și vrednici.

39. „N-am să te mai pot" 235 b

La început Phaidros a afirmat că nimeni dintre greci n-ar putea vorbi astfel ‹precum Lysias›. Cu această afir-

---

* limpede și bine rotunjit, și că fiecare cuvînt a fost turnat întocmai

mație, luată în totalitate, Socrate nu este de acord, în parte însă el a acceptat-o, în parte a respins-o. Că Lysias s-a exprimat precis, rotunjit, cizelat, a acceptat, dar că a spus necesarul, la început a negat cu totul, apoi a acceptat de dragul lui Phaidros; astfel încît, a acceptat și n-a acceptat. Dat fiind că Phaidros a spus apoi că „nici un om nu ar putea vorbi mai bine", din această pricină Socrate nu a fost de acord cu el: căci Lysias nu a vorbit mai bine decît toți oamenii. Căci, în general, el nu cunoștea iubirea sufletească și cumpătată.

40. „Înțelepți din vechime" 235 b

Înainte de a spune ce este iubirea sufletească și cumpătată, Socrate dorește să-i arate lui Phaidros, pornind de la opinie, că această iubire cumpătată și echilibrată este primordială; îi amintește astfel pe Sappho și pe Anacreon care și-au împodobit viața, activînd de la temeiurile existînd dintru veșnicie în sufletele lor, puse acolo de către demiurg. Or, avînd în vedere că cei pricepuți la cele divine îi deosebesc pe zei după sexe și că unele suflete se potrivesc cu cei de sex bărbătesc, iar altele cu cei de sex femeiesc. după cum spune Platon în *Banchetul*, în discursul lui Aristofan [190 b], din această pricină, i-a indicat pe Sappho și pe Anacreon, prima potrivindu-se zeilor de sex femeiesc, celălalt zeilor de sex bărbătesc.

Din vechime indică veșnicul și ceea ce există înainte de timp. „E vorbă veche" — spune și în *Phaidon* [70 c], fiindcă dintru veșnicie iubirea cumpătată există în suflete. Iar Phaidros, fiind el obișnuit prin educație cu senzația și cu divizibilul, întreabă: *cine sînt acei înțelepți? Și unde ai auzit un discurs...?* Însă Socrate, știind că această esență și putere a sufletului, adică cea care se realizează prin iubirea intermediară, sufletească și cumpătată, există înainte de orice timp, zice: *Deocamdată nu pot să spun.* Căci nu poate fi indicat timpul de cînd posedăm această iubire. Iată de ce nici Alcibiade nu poate preciza momentul cînd a învățat ce este dreptatea, deoarece sufletul a aflat-o pe aceasta de la demiurg, înainte de orice timp [*Alc. 1*, 109—110]. Deoarece însă, în continuare, Socrate spune că „divinul este frumos, înțelept și bun", și, pentru că înălțarea

tuturor către Unu și Bine se realizează prin frumusețe și prin înțelepciune, adică prin iubire și filosofie (*înțelept* arată puterea cunoscătoare a zeilor, iar *frumos* — frumusețea lor), iată de ce zice el *frumoasa Sappho și înțeleptul Anacreon.*

În sfîrșit, pe Sappho a numit-o frumoasă pentru că ea a cîntat-o și slăvit-o pe Afrodita. Aceasta este zeița ce oblăduiește frumosul și îl face să strălucească pentru toți. Anacreon este ⟨numit⟩ înțelept, deoarece el este un iubitor al înțelepciunii și un știutor[75]. Toți ⟨poeții⟩ sînt toate ⟨acestea⟩ — ⟨iubitori ai înțelepciunii și știutori⟩[76], dar el strălucește cu precădere. Toți poeții aceștia au slăvit iubirea cumpătată.

41. „Preaplinul pieptului*, divine Phaidros..." 235 c

Oare cugetul nu se mai află în creier? Sau înțelesul este acesta: de vreme ce Socrate a purtat și acțiuni extreme, îndumnezeite, și mijlocii și finale, pe cele finale le vădește prin picior: *abia atingînd-o cu piciorul* [230 b]; pe cele mijlocii și sufletești prin piept; pe cele intelectuale și divine prin cap: *urmîndu-te, cap divin* [234 d], spunînd mai departe: *împinge creștetul vizitiului în afara bolții* [248 a]. Deoarece Socrate dorește acum să acționeze potrivit iubirii sufletești celei cumpătate a sufletului însuși, de aceea a spus el că are *pieptul preaplin* de asemenea discursuri, înfățișînd partea mijlocie a iubirii prin mijlocul trupului. El nu socotește că Anacreon și Sappho s-au îndeletnicit cu iubirea extremă. înălțătoare și îndumnezeită, însă nici cu cea decăzută și neînfrînată, ci s-au străduit întru cea mijlocie, cumpătată și ordonată ce rînduiește pe de-a-ntregul atît sufletul însuși cît și pe om. Drept care chiar Socrate spune că le-a primit din afară și că nu le dă la iveală din partea extremă a ființei sale. Căci acțiunea proprie lui este cea îndumnezeită și înălțătoare[77]. — *Ignoranța* este astfel din nou afirmată — ca nimicnicie mai bună decît învățătura, și ca minte *nevoiașă* mai bună decît această cunoaștere sensibilă — precum și uitarea faptului că nu avem vreme să spunem de la cine am luat cunoașterea acestora. — S-a spus *umplîndu-mă asemeni unui vas* cu privire la acțiunea sa înălțătoare și îndumnezeită, anume cea înnăscută părții ex-

---

* Preaplinul inimii

treme a sufletului său, aşa cum cele ce va să rostească lăudînd iubirea cumpătată par să fie dobîndite de altundeva şi străine lui.

42. „La rîndul meu..." 235 d

Iată despre ce este vorba: *cei nouă arhonţi*[78] ai atenienilor — polemarhul, basileul, eponimul acelui an şi tesmoteţii stabiliţi anual — jurau să nu făptuiască nimic împotriva dreptăţii. Dacă se întîmpla să fie prinşi în delict, trimiteau lui Apollon la Delfi, ca amendă a arhontelui, o imagine de aur, zălog de recunoştinţă pentru zeu din partea cetăţii. Prin aceasta se înţelege: „dacă îmi vei rosti un alt discurs mai frumos decît al lui Lysias, voi aprinde de la globul solar toată frumuseţea întruchipată şi vizibilă a lumii." Căci Delfi şi ţinutul Pytho[79] sînt simbolul globului solar. Aceasta vădeşte că lucrul potrivit spre a fi rînduit, anume cel aflat în mişcare dezordonată, îndreptîndu-se către choregul[80] frumuseţii, care este regele soare unde se află şi Apollon, este apoi rînduit. Căci toată lumea creată şi universul sensibil, care este imagine a celui inteligibil, capătă frumuseţe şi strălucire de la stăpînul soare. — *În mărime egală cu cea naturală** deoarece frumuseţea vizibilă şi întruchipată are oarecare asemănare cu cea inteligibilă, fiind ca şi egală acesteia, prin analogie. Căci ele nu sînt cu totul despărţite.

43. „Nu găsirea celor de felul acesta**..." 236 a

De felul acesta numeşte el argumentele impuse, cele care nu pot lipsi. Argumentele sînt de trei feluri: impuse, preferabile şi evitabile. Pe cele evitabile nu le dorim. Pe cele preferabile dorim să le găsim şi, găsindu-le, să le folosim cum se cuvine. Iar pe cele impuse le adoptăm de nevoie şi nu putem să nu le vrem. Drept care nu-l mustrăm pe cel ce le adoptă, ci pe cel care le foloseşte rău şi le distribuie rău, întocmai ca pe hrană. Pe cel prielnic nouă, adică argumentul preferabil, vrem să-l găsim şi, deopotrivă, să-l folosim bine. Iar pe cel în stare să facă astfel cu subiecte încîlcite şi dificile îl lăudăm cu tărie, precum pe cel

* În mărime naturală
** Nu inventivitatea lor

care nu le găsește sau, găsindu-le, le folosește rău, îl acuzăm din plin. „Este nevoie deci, Lysias, ca și eu și oricare altul să spunem că îndrăgostitul *este înnebunit* de o iubire neînfrînată, pe cînd cel care nu iubește *este cumpătat*." Dar Lysias și Socrate nu spun aceasta la fel, nici nu-și încep discursul cu același plan.

44. „Alături de ofranda Cypselizilor..." 236 b

Partea istorică este aceasta: Cypselos a fost tatăl lui Periandros; fiii săi, fiind tiranii Corintului, au fost răsturnați din tiranie de către corintieni; fiii lui Periandros al lui Cypselos au făgăduit atunci să-i închine lui Zeus la Olimpia, dacă vor redobîndi tirania, o statuie de aur masiv și, după ce au dobîndit puterea, au închinat un foarte mare chip de aur al lui Zeus. Ce vădește oare pentru Phaidros faptul că mai întîi urma să închine la Delfi o imagine a lui Socrate, iar acum lui Zeus o statuie masivă a lui Socrate? Astfel, trebuie spus că este de două feluri creația[81]: invizibilă și vizibilă. Pe cea vizibilă o oblăduiește soarele, pe cea invizibilă Zeus. Deci Phaidros spunea mai întîi: „dacă-mi vei înfățișa un discurs mai frumos decît al lui Lysias, toată frumusețea vizibilă a lumii sensibile (care este desemnată prin imaginea lui Socrate, deoarece și frumusețea sensibilă este imagine a celei inteligibile, deoarece și lumea însăși este) o voi aprinde de la soare, cîrmuitorul lumii și al întregii frumuseți sensibile." Iar acum spune: „ba chiar și sufletul tău (care este adevăratul Socrate; desemnează întreaga substanță a sufletului prin statuia masivă, întrucît aceasta este cu totul de aur[82]) îl voi închina și-l voi trimite la Zeus, cîrmuitorul lumii inteligibile și al artei invizibile."

45. „Altceva, mai divers*..." 236 b

„Nu voi numi frumos, cum făcea Lysias, lucrul divers care apare în combinație și în separație, ci pe acela simplu, uniform și unitar. Tu însă nu obișnuiești să vezi, fie combinate sau separate, decît elementele individuale." *Același fel de încleștare***, ca de pildă dojenile și mustrările de la care se pornește aici, și *gluma comedianților*. S-a spus *ace-*

* Mai măiestrită
** La rîndu-ți încolțit

lași fel de încleștare[83] printr-o metaforă din domeniul luptelor. Se delimitează clar un loc unde se luptă, anume un pătrat umplut cu nisip. Dacă se întîmpla să cadă luptătorii afară din pătrat, aflîndu-se într-o poziție de luptă ca încolăcirea picioarelor sau apucarea de spinare a celuilalt, se ridicau, după ce căzuseră afară din pătrat, intrau în pătrat și luau aceeași poziție de luptă în care se aflau atunci cînd au căzut afară, anume apucarea de spinare sau încolăcirea picioarelor, și se luptau astfel de la început. Tocmai aceasta înseamnă *același fel de încleștare. Gluma comedianților,* întrucît același lucru pe care unul îl spunea întrebînd, îl spunea și celălalt răspunzînd la întrebare, ca de pildă: „ți-am dat asta", iar celălalt: „ți-am dat asta". Se repetă cele spuse mai înainte. Astfel a vorbit și Socrate despre Phaidros, cînd Phaidros se prefăcea că nu poate grăi: *dacă eu nu-l cunosc pe Phaidros, înseamnă că nu mai știu cine sînt nici eu însumi* [228 a]. La fel spune acum și Phaidros despre Socrate: *dacă eu nu-l cunosc pe Socrate, înseamnă că nu mai știu cine sînt nici eu însumi.* Se arată că atunci cînd cele pornite revin la propriile lor puncte de plecare, se spune că ajung la *același fel de încleștare*, pentru că se întorc de unde au pornit. — Nazurile și prefăcătoria lui Socrate, cum spune Phaidros, nu sînt aidoma nazurilor lui Phaidros. Într-adevăr, Phaidros se prefăcea că obișnuiește, tînăr fiind, să îndrăgească numai cele exterioare, și pe acelea să le admire. Socrate însă o făcea stîrnind elanul tînărului și apropiindu-l de iubirea și dorința pentru frumusețea din el. — Violența lui Phaidros și spusa lui că *nu sînt decît ei, locul e pustiu* și el este *mai puternic și mai tînăr*..., toate acestea sînt nume proprii argumentelor materiale și pămîntești, deloc înălțate și purificate, care îi erau la îndemînă lui Phaidros. — *Să vorbesc pe nepregătite,* în loc de: să acționez atemporal, nemultiplicat și indivizibil.

46. „Un scriitor atît de bun..." 236 d

Îl numește pe Lysias *scriitor atît de bun* datorită frumuseții vorbirii sale, întrucît are ceva frumos în compoziția cuvîntărilor. Totul este părtaș la bine, chiar unde există materia. Căci răul absolut nu este cu putință. — Jurămîntul lui Phaidros sub platan se aseamănă cu legămîntul so-

cratic pe Cîine, și deocamdată se pare, potrivit acestora, că Phaidros a avut de cîștigat asemuindu-se întrucîtva cu Socrate. Iar legămîntul și juruința că *dacă nu-ți rostești discursul, nici n-am să-ți mai arăt vreodată un discurs* sînt ale celui doritor de-a fi în cîștig și arată că Socrate, dacă nu se învoiește cu el, va cădea pradă unei desăvîrșite privațiuni. În același fel și Soarele îi jură lui Zeus[84].

47. „Ah, nesuferitule..." 236 e

Cum îl numește nesuferit pe Phaidros pe care mai înainte îl numise cap divin? Poate atunci, privind la acel Unu intelectual al sufletului său, i-a spus divin (căci, într-adevăr, oricare suflet rațional are parte de o soartă divină), iar acum, privind la violența și la silnicia lui (căci spune: *dacă nu-l rostești, nici gînd să-ți mai înfățișez alt discurs),* i-a spus nesuferit. Violența și silnicia vin din materie, ca și cum materia i-ar spune Creatorului: „dacă nu mă vei înzestra cu forme, voi arăta urîțenia mea cea nestrălucitoare și întunecată, și diformitatea specifică mie", ceea ce este nesuferit și neplăcut. Același lucru îl spune și Phaidros: *„dacă nu-ți rostești discursul* și nu-mi arăți ce numești frumos, nu vei putea să mă desăvîrșești și să acționezi asupra mea, și voi fi prin urmare urît și nesuferit."

48. „Cum m-aș putea lipsi..." 236 e

În loc de: „cum pot să nu fiu binefăcătorul sufletelor și să nu acționez potrivit puterii mele purificatoare?" — Iar ospățul reprezintă marea sa prevedere și rîvnă de a-l înălța pe tînărul prieten. Căci preaplinul puterii sale de prevedere și de acțiune după chipul divin și deopotrivă cu zeii îl reprezintă ospățul. — Faptul că Socrate își rostește discursul cu capul acoperit, ca și cum ar urma să acționeze mai umil și mai prejos decît felul său de-a fi: acțiunea proprie lui este cea îndumnezeită întru iubire, așa cum va arăta în palinodie. Deoarece se va împotrivi pornirilor sufletului său, lăudînd iubirea cumpătată, virtuțile și științele, de aceea rostește el discursul *cu capul acoperit.* Sau pentru că Lysias și-a alcătuit cuvîntarea cu ochii la frumusețea aparentă a lui Phaidros, drept care Socrate, ca disprețuitor al aparenței, își acoperă capul, îndreptîndu-și grija către gîndirea tînărului. Sau altminteri: deoarece va

vorbi împotriva iubirii celei așa-numite de către cei mulți „iubire neînfrînată", de aceea își acoperă el capul. Se cade ca omul învățat să slăvească numele zeilor[85], oriunde s-ar afla acestea, chiar dacă cei mulți îi desemnează altcumva, în chip metaforic. Drept care el spune că se rușinează. Sau pentru că, așa cum am spus, acționează mai prejos decît felul său de-a fi. Sau pentru că va vorbi împotriva așa-numitei iubiri. Drept care și spune că are nevoie de purificare după rostirea discursului, căci a greșit față de zeul Eros, și începe palinodia urmînd să cînte iubirea divină, îndumnezeită și înălțătoare. Despre acel discurs pe care-l va rosti acum, el spune că-l rostește Phaidros prin gura lui Socrate, nu el însuși.

49. „Veniți, voi Muze..." 237 a

Începe cu o rugăciune, cum a spus el însuși în *Timaios:* „în orice întreprinzi, chiar lucru mărunt, se cade să chemi un zeu în sprijin" [27 c]. Deoarece și-a propus să-l înalțe pe tînăr, cauza primă și unică a înălțării fiind zeii (ceilalți, precum daimonii și Socrate, îndeplinesc pentru zei doar o funcție de ajutor și instrument), de aceea i-a invocat pe zei. Ce altceva este rugăciunea decît o devenire asemenea acestora și o tendință în sus de-a lungul vieții? Deoarece este pe cale de a-l aduce pe Phaidros la deplina înțelegere cu sine și vrea să-i împace sufletul, pentru ca el să renunțe la a fi deschis în afară, să se întoarcă spre sine și să contemple frumusețea din sine — Muzele fiind cauza împăcării și a prieteniei —, de aceea le invocă pe Muze. Tot astfel, de vreme ce discursurile erau despre iubire — Muzele și Eros avînd multe părți comune, încît chiar una dintre ele se numește Erato[86] —, de aceea începe cu ele. — Două fiind cauzele numirii Muzelor *cu glasul cristalin,* una referitoare chiar la acțiunea Muzelor, cealaltă la istorie, Platon le-a admis pe amîndouă. Se istorisește că un popor dinspre apus, numit al ligurilor, este din cale-afară de iubitor de muzică, pînă într-atît încît nici în războaie nu luptă cu toată oastea, ci numai o parte a oștirii se bate iar cealaltă cîntă, pe cînd restul se războiește. *Cu glasul cristalin după firea*[87] *cîntecului vostru**, deci referitor la acțiunea lor, nu

* „cu glasul cristalin" — e poate firea cîntecului vostru de la care ați fost numite așa

pentru că există un mod muzical al ligurilor, ca cel dorian sau frigian, ci pentru că, în oricare mod muzical, sunetul cristalin se arată a fi şi plăcut, încît farmecă sufletul şi-l vrăjeşte. — Înainte de *veniţi să îmi vegheaţi povestea* trebuie pus punct. Căci unii, punînd virgulă, au încărcat prea mult fraza şi au intrat în încurcătură. La *pe care mă sileşte să o spun preabunul meu prieten* trebuie, punînd virgulă, să se adauge: *pentru ca tovarăşul său să-i pară a fi încă mai iscusit**. Ca şi cum ar spune: „căci mă sileşte să rostesc discursul, pentru ca din comparaţia discursurilor să-i pară că Lysias este iscusit." Căci va găsi de cuviinţă să facă rugăciunea pe dos, pentru ca Lysias *să pară mai iscusit*. Se poate interpreta şi astfel: „de vreme ce lui Phaidros i se pare că Lysias este iscusit, *veniţi să îmi vegheaţi povestea*, pentru ca, într-adevăr, numai părelnic să fie iscusit, nefiind iscusit însă părînd, adică pentru ca iscusinţa sa părelnică să se arate şi neadevărată, ci aflată numai în opinie şi credinţa iscusinţei." Aşa cum cele naturale nu sînt accesibile ştiinţei, ci numai opiniei, iar cine îşi închipuie că posedă ştiinţa lor se înşeală, dar ştiutorul acestui fapt — că sînt accesibile opiniei — are dreptate, în acelaşi fel şi Phaidros, dacă ştie că iscusinţa lui Lysias este părelnică, iar ştiinţa şi iscusinţa neadevărate, are de cîştigat. — Şi-a numit discursul *poveste* deoarece, faţă de discursul cel adevărat şi îndumnezeit despre iubire, acesta pare a fi o poveste adăugată[88], chiar de-ar fi cumpătată iubirea, şi deoarece urmează a vorbi împotriva iubirii celei împătimite de aparent şi material. — Iată ce deosebire este între discursul acesta socratic şi cel al lui Lysias: unul era lipsit de introducere, pornea din beznă şi viclenie şi tăinuia de la început la sîn neînfrînarea: *ai aflat cum stau lucrurile cu mine* [230 e]; celălalt pornea din strălucire cu rugăciunea către zei; Lysias are, în întreg discursul, o atitudine vicleană, sucită şi prefăcută, iar Socrate una însoţită cu tot adevărul, argumentaţia şi ştiinţa. — S-a întrebuinţat *viclean* în loc de înşelător, şiret şi dibaci:

---

* cu gîndul că ⟨Lysias⟩ cel pe care-l îndrăgeşte şi care-i apărea şi pînă acuma dăruit, o să-i apară de acum şi mai mult încă

„cu vorbe viclene"
[*Od.*, I, 56—57]

Ea îl vrăjeşte să uite Ithaca"
şi
„îndrugînd cu viclenie" [Hes., *Op.*, 372].

— Aceleaşi personaje ca în discursul lui Lysias sînt şi aici. Socrate vrea şi el să spună că trebuie să-i faci pe plac celui care nu iubeşte mai curînd decît îndrăgostitului. Dar planul discursului nu este acelaşi. Lysias, iubind cu iubirea cea neînfrînată, spunea că nu se cade să faci pe plac celorlalţi îndrăgostiţi, oricare ar fi ei, ci numai celui care nu iubeşte, adică însuşi îndrăgostitului neînfrînat. Socrate însă, iubind cu iubirea cea înălţătoare şi salvatoare pentru Phaidros, va spune că nu se cade să faci pe plac îndrăgostiţilor neînfrînaţi şi nesăbuiţi în dorinţa de a se împreuna, ci îndrăgostitului cumpătat care nu iubeşte cu iubirea cea neînfrînată. Se află deci în discurs o acuzaţie împotriva iubirii neînfrînate, dar şi o laudă şi un elogiu pentru iubirea cumpătată şi ordonată ce rînduieşte întregul suflet şi face ca întreaga viaţă a omului să fie bine potrivită, demnă şi ordonată.

50. „A fost odată un copil..." 237 b

Vorbeşte despre Phaidros care urmează a fi înălţat.

51. „În orice lucru, copilul meu, există un singur început adevărat..." 237 b

Înainte de a spune cum este iubirea neînfrînată, că este neplăcută, urîtă şi vătămătoare şi pentru suflet, şi pentru trup, şi pentru cei din afară, defineşte întîi ce este ea[89]: Trebuie deci să se definească mai întîi lucrul despre care se va discuta şi abia apoi, de la definiţie, să se pornească la demonstraţii, aşa cum, înaintea definiţiei, trebuie studiată metoda dieretică[90] din care decurge definiţia. Dacă cineva are de gînd să prefere pe om calului, trebuie să definească mai întîi ce este omul şi ce este calul, şi abia apoi să ajungă la confruntarea lor şi la pronunţarea verdictului. Cei mulţi, înainte de a defini esenţele lucrurilor şi de a şti ce este fiecare dintre ele, iute ajung să se pronunţe asupra lucrurilor şi îl preferă pe unul altuia. Drept care se şi ceartă între ei. Oamenii păţesc astfel din cauză că, în-

esență, sufletul și-a însușit cuvintele înaintea ideilor, și are dintotdeauna de la Creator darul de a le pricepe. Avînd deci în esență cuvintele pentru totul — nu pe cele la îndemîna și în gura oricui —, totuși, ca și cum ar cunoaște esențele și definițiile celor existente, precum și ce înseamnă fiecare, ei se grăbesc astfel să se pronunțe asupra lor, iar apoi nimeresc în contradicții, întrucît nu au rostuit bine dinainte temeiurile cuvintelor, adică definițiile. *„Pentru că,* spune el, *ne-am pus problema dacă se cuvine* să-i facem pe plac și *să-i dăruim prietenia îndrăgostitului sau, dimpotrivă, celui care nu iubește,* trebuie definită iubirea." Cea neînfrînată, de bună seamă, pe care ne-am și propus s-o înfierăm, pentru ca tînărul să fie înălțat către iubirea cea cumpătată și ordonată din suflet. De vreme ce ne-am propus să definim, iată cum este parcursă întreaga metodă dieretică. Metoda dieretică face un fel de genealogie a lucrului. Așa cum, ori de cîte ori vrem să examinăm un element particular, nu ne mulțumim să-i rostim numele, ci începem cu părinții, străbunii și patria, tot astfel și metoda dieretică face un fel de genealogie a lucrului. Adoptă așadar dorința ca gen al iubirii, exact conform afirmației lui Aristotel că genurile atribuite prin definiție trebuie să fie precise. Că îndrăgostitul dorește, este limpede pentru toată lumea. Apoi, spre a dovedi că dorința a fost adoptată ca gen, neagă reciproca. Căci nu și doritorul iubește: mulți doresc bucate sau băutură și totuși nu se spune că iubesc, nici că sînt îndrăgostiți. Cei mulți spun că iubirea se află în plăcerea pentru frumusețea trupească. Astfel încît dorința este genul iubirii. De vreme ce iubirea este de trei feluri, trebuie cercetat acum pe care anume o adoptă. Una este substanță și doar o parte a sufletului (căci partea doritoare a sufletului se numește dorință). Alta este potență și felul de-a fi *tare* al părții doritoare, numindu-se și ea dorință, ca de pildă: „sînt foarte doritor de băutură, de discursuri sau de rugăciuni". Alta este acțiune a părții doritoare, petrecută scurt și iute, ca ori de cîte ori doresc să mă plimb sau să mă tolănesc. Deci nu acea parte a sufletului o adoptă acum drept dorință ca gen al iubirii. Căci astfel toți oamenii ar iubi. Nici acțiunea, căci, de mănînc sau ceva îmi place iute și nu prea tare, nu se spune că iubesc. Acum însă, de bună seamă, adoptă drept dorință

ca gen al iubirii acea potență tare a părții doritoare și felul de-a fi statornic și neclintit al dorinței. Căci se spune că în acest fel de-a fi se află iubirea. Adoptînd genul, adaugă mai departe diferențele, pentru ca din gen și diferențe să alcătuiască definiția. Astfel, toate teoremele logice ale lui Aristotel au fost anticipate la Platon, fiind descoperite anume prin fapte, nu rezidînd doar în metode. Abordînd sufletul, îl desparte în două: în rațiune și irațional, denumind pe fiecare prin ceea ce îi este mai comun, deoarece acum este vorba despre iubirea mai comună. În dorință găsește numele sufletului irațional, și pornind de la opinie indică sufletul rațional. Facultatea formării opiniei este latura cea mai pedestră a logicii, iar în partea doritoare sînt cuprinse principiile și cauzele naturii. A declarat că dorința este *sădită în noi* deoarece, îndată după naștere, dorința se asociază cu vietatea, alipindu-se trupului, pentru ca odrasla să se hrănească și să crească. Cît despre opinie, adică sufletul rațional, a spus că este *dobîndită,* adică a pătruns din exterior (căci și Aristotel a spus că acesta este intelectul venit din afară) [*De anim. gener.*, II, 3, 736 a 28; 6, 744 b 22], și că nouă, odată ajunși la maturitate, ni se formează opiniile juste și științele. Numește *noi* îndeobște vietatea și întreg acest om aparent, împreună cu viața. Spune că *tindem spre tot ce e mai bun* în loc de: spre bine; căci totul tinde spre bine. Acestea sînt deci cele două părți ale sufletului — rațiunea și iraționalul — și se întîmplă uneori să cadă la învoială, alteori să se răzvrătească una împotriva celeilalte. Cînd stăpînește rațiunea, *cumpătare* este numele acestui fel de viață. Cînd stăpînește însă iraționalul iar rațiunea îl urmează, robită parcă, neînfrînare este numele cestuilalt fel de viață. Dacă se răzvrătesc și se luptă între ele, iar rațiunea iese biruitoare din luptă, se cheamă stăpînire de sine. Dimpotrivă, dacă iraționalul iese biruitor din luptă, nestăpînire de sine. Așadar, patru fiind în noi felurile de viață, dacă biruie rațiunea, *biruinței* acesteia și acestui principiu i-a dat numele de *cumpătare,* incluzînd stăpînirea de sine în cumpătare. Căci i-a dat numele acestui principiu de la a fi mai bun și a cădea la învoială. Dimpotrivă, dacă iraționalul este atotputernic, *trăgînd* rațiunea către felurite *plăceri,* acestui principiu și fel de

viață i-a dat numele comun de *nesăbuință**. Arătînd din nou că numele acesta este mai general și se atribuie mai multor dorințe, el definește astfel, și pe această cale, iubirea ca fiind o dorință. „Dacă dorința *de mîncare*, spune el, *biruie judecata*, întrecînd toate *celelalte dorințe* surori, ca cea de băutură, de plăcerile dragostei, de prestigiu și mai cu seamă de bani, o asemenea nesăbuință și dorință pentru mîncare se numește *lăcomie*, iar cel care o are om lacom. Deopotrivă, dorința *stăpînitoare* pentru băutură se numește beție, iar omul bețiv. Cea pentru plăcerile dragostei neînfrînare, iar omul neînfrînat. În același chip, dorința și nesăbuința biruitoare pentru bani se numește zgîrcenie, iar cel care o are zgîrcit. Și tot astfel pentru multe altele." Nesfîrșite și nelimitate sînt nesăbuința, dorința și întreaga viață irațională și pătimașă. Pe aceasta o numește el *cu mai multe nume și părți*, aceasta este hydra, aceasta este *fiara cu mai multe capete*, cum a spus și în *Republica* [IX, 588 c], anume dorința nelimitată pe care rațiunea o retează, biruind-o și poruncindu-i. Apoi, dacă această dorință și nesăbuință atotputernică este pentru frumusețea trupurilor, nu dorind pur și simplu frumusețea trupească, ci cu tărie, înfocare și încordare, o asemenea dorință poartă numele de iubire. Mai departe, alcătuiește din acestea definiția unei asemenea iubiri. „*Dorința oarbă, biruind judecata* născută spre *a ne împinge pe drumul drept*** și *mînîndu-ne către plăcerea pentru frumusețea* trupească, biruind pe această cale *dorințele cu care se înrudește* și *ieșind învingătoare* prin întărirea sa *cu mult mai tare în căutarea trupeștei frumuseți, și-a luat numele chiar de la tăria* și încordarea ei, *chemîndu-se iubire.*" Încît, spus pe scurt, iubirea este o dorință tare și încordată pentru frumusețea trupească.

52. „Ci spune-mi, Phaidros..." 238 c

A definit esența iubirii ca *pathos*[91], punîndu-l pe Socrate însuși în starea aceasta — care nu este un *pathos* al întregii dorințe, ci numai al celei pentru trupuri, și nici pentru trup pur și simplu, ci pentru frumusețea trupească — și precizînd felul ei de a acționa, anume că dorește *cu*

* desfrînare
** calea dreaptă

tărie și înfocare. Aceasta deci este iubirea neînfrînată și caracterizată prin *pathos*. Definește în continuare și iubirea cea rațională, aflată în sufletul rațional, numind-o *înaripata* [252 b] de la faptul că înaripează și înalță sufletul[92]. În cele din urmă, îi va face însuși zeului Eros etimologia de la faptul că împletește și leagă elementele secunde de cele prime, stabilindu-i și funcția intermediară de-a fi un nod și o îmbinare între toate cele. Aceasta înseamnă a împleti. Astfel, definește peste tot iubirea potrivit faptelor. După ce a definit iubirea ca *pathos*, numind-o *nesăbuință* mai degrabă decît iubire (căci el nici nu i-ar fi spus iubire, pe cînd cei mulți da; el a spus numai atît: „o asemenea dorință *s-a chemat iubire*" în loc de: „a fost numită de către cei mulți"), va ajunge mai apoi la demonstrații. Căci după etapa definițiilor vine cea a demonstrațiilor. Între ele, discută cu Phaidros, rupînd continuitatea discursului, și spune: *oare nu crezi, Phaidros, că sufăr un pathos divin?** De vreme ce, formulînd definiția iubirii, el a descris-o în chip întortocheat, complicat și cu intercalări continue (astfel erau rostite și imnurile ditirambice către Dionysos), de aceea spune că *suferă un pathos divin*, nu numai *divin* (căci deocamdată nu acționează îndumnezeit, ca în palinodie), nici numai *pathos*, precum Lysias, ci laolaltă *pathos divin*. Deoarece va discuta despre iubirea cumpătată și ordonată a sufletului, nu s-a abținut să amintească de iubirea cu nesăbuință, ca *pathos*, înfierînd-o. Faptului că Socrate rupe, între cele două etape, continuitatea discursului i-ai putea atribui trei cauze. Una logică: pentru că, după definiția iubirii, va ajunge și la demonstrații, adică la însușirile intrinseci[93] ale acestui fel de iubire (căci demonstrează însușirile intrinseci pornind de la definiții), de aceea a tăiat discursul. Alta morală: pentru că el a dorit să vadă Phaidros care îi este purtarea și atitudinea față de asemenea discursuri, iar acesta spune: *șuvoaie de vorbe te-au cuprins***. I-ai putea atribui o a treia cauză, mai științifică și mai teologică: pentru că pe măsura vieții noastre, și a celorlalte de felul acesta, sînt și iluminările[94] și inspirațiile dăruite nouă din partea zeilor, iar noi ne întovără-

* că mă inspiră un zeu?
** vorba ta curge în șuvoaie

şim de fiecare dată cu alt zeu, într-o asemenea viaţă a noastră. Acest lucru îl semnifică şi faptul că Odiseu se împreunează acum cu Calypso, altă dată cu Circe şi altă dată cu alte zeiţe: că el se împărtăşea, într-o asemenea viaţă, mereu din alte puteri mai divine, era iluminat şi se întovărăşea de fiecare dată cu alt zeu. Deoarece şi viaţa prezentă a lui Socrate este purificatoare şi înălţătoare (căci el doreşte să-l salveze pe tînăr şi să-l despartă de frumosul aflat în lumea creată şi în exterior), iar nimfele şi Dionysos sînt cei care veghează lumea creată, de aceea spune el că este posedat şi *răpit de nimfe* şi că *vorbeşte foarte aproape de tonul ditirambilor,* ca şi cum şi-ar îndrepta viaţa către zeii care veghează lumea creată, fiind inspirat dintr-acolo şi avînd de la ei sprijin şi ajutor. Socrate spune deci că *suferă un pathos divin* sau fiindcă se îngrijeşte de tînăr, sau fiindcă este sensibil la primirea iluminărilor divine. — Cuvintele *tăcere, deci — şi-ascultă* arată că acţiunile inferioare şi umile trebuie să tindă către primirea iluminărilor mai desăvîrşite şi divine, şi că vieţile umile şi omeneşti trebuie să stea liniştite; de pildă, şi senzaţiile şi reprezentările să tindă, întrucît ceva mai desăvîrşit acţionează asupra lor. — A spus despre sine că este *răpit de nimfe* deoarece nimfele sînt oblăduitoarele lumii create, întrupîndu-se fie în unele semizeiţe, fie în zîne[95], fie în alte clase încă mai divine. Sînt numite oblăduitoarele lumii create... drept care se spune că-şi petrec vremea în preajma apelor, datorită elementului umed al lumii create[96]. Deoarece iubirea creatoare a lumii menţine lumea creată, iubire căreia Socrate îi va critica decăderea, pe bună dreptate spune el că i se alătură nimfele care oblăduiesc lumea creată. — A spus că rosteşte *ditirambi* fiindcă cele privitoare la definiţie au fost expuse întortocheat, pe departe şi cu intercalări. Ditirambii aveau şi ei un stil întortocheat, cu cuvinte compuse şi complicate. Ditirambii sînt imnuri făcute pentru Dionysos[97], nu fiul Corei, ci acela născut din Semele şi din coapsa lui Zeus. Căci zeul acesta este cauza repetării creaţiunii şi unii spun că s-a numit Dithyrambos deoarece s-a născut a doua oară, întîi din Semele, apoi — mai nimerit pentru el — din coapsa lui Zeus. Tot el făureşte a doua oară formele materiale şi totodată pregăteşte întreaga lume creată pentru

dispariție. A doua oară înseamnă de multe și nesfîrșite ori. De aceea în ditirambi sînt alese cuvintele compuse, într-un stil întortocheat, pentru că acțiunea zeului asupra lumii create are loc acolo unde se află întortocheatul și compusul. Drept care se spune că Dionysos a crescut în preajma nimfelor. Sau deoarece a țîșnit din pîntecele mamei împungînd cu coarnele, iar a doua oară din pricina trăsnetului. — *Șuvoaie de vorbe te-au cuprins* în loc de: *„te-a cuprins* o iluminare divină de grăiești atît de neobișnuit.“ Căci, de obicei, Socrate își alcătuia convorbirile pe îndelete, cuvînt cu cuvînt. — *Inspirația mă poate părăsi în orice clipă* în loc de: „dacă nu vei păstra tăcerea, ci vei face gălăgie, mă vei smulge din posesia nimfelor.“

53. „Ei bine, neprețuite...“ 238 d

Dorește apoi să ajungă la demonstrațiile însușirilor intrinseci unui asemenea îndrăgostit, și să arate, în urma definiției, că un asemenea îndrăgostit este vătămător, urît și neplăcut pe deasupra. Acestea îi sînt însușirile intrinseci, despre care dorește să demonstreze că-i aparțin. Să le luăm deocamdată astfel. Deoarece viața conformă cu intelectul și vrednică are, cum a arătat în multe locuri Platon, aceste trei însușiri: binele, frumosul și plăcutul (căci o asemenea viață este intrinsec bună, frumoasă și plăcută; fundamentele acestora le-a abordat și în *Philebos* [66 a—c]: pentru bine, *îndestulătorul, desăvîrșitul,* sieși suficientul; pentru frumos, desăvîrșitul și *proporționatul;* pentru plăcut, voiosul, veselia și fericirea într-o asemenea viață), el dorește să arate că un asemenea îndrăgostit este opus tuturor acestora și să arate că este rău și vătămător (acesta este potrivnic binelui), că este urît (acesta este potrivnic frumosului), iar la urmă că este și neplăcut (ceea ce se opune plăcutului). Mai întîi arată că este urît, apoi că este vătămător, iar la sfîrșit că este neplăcut. Și de aceea a început cu urîtul, deoarece este vorba despre frumosul aparent. A început deci cu potrivnicul acestuia, cu urîtul, arătînd că un asemenea îndrăgostit este urît, apoi vătămător, apoi neplăcut. Trei fiind cele spre care năzuiește oricare suflet — binele, frumosul și plăcutul, cum s-a spus — el arată că îndrăgostitul necioplit este aducător de neajunsuri, urît și neplăcut. Împarte prielnicul, adică binele,

în trei. Căci binele privește sau sufletul, sau trupul, sau cele exterioare, și arată că în cazul fiecăruia din ele un asemenea îndrăgostit este necioplit. Dacă cele bune îi sînt străine iubitului, el este bucuros și fericit, adică se bucură de răul altuia. Căci îndrăgostitul nu dorește să-l întreacă iubitul. Îl împiedică de la ceea ce-i de așteptat să se întîmple, adică este gelos. Îl împiedică și de la ceea ce se întîmplă, adică este pizmuitor. Demonstrează deci că un asemenea îndrăgostit este cauza multor rele pentru iubit.

54. „Omul pe care dorința îl stăpînește..." 238 e

Arată apoi, prin spusele acestea, că un asemenea îndrăgostit este și urît. Iar raționamentul este următorul: un asemenea îndrăgostit este bolnav; bolnavul este urît; atunci un asemenea îndrăgostit este urît. Că îndrăgostitul acesta este bolnav, e limpede din definiție. Căci dorința din el se răzvrătește împotriva rațiunii, împingîndu-ne *cu mult mai tare în căutarea trupeștei frumuseți.* Orice răzvrătire este boală, cum s-a spus și în *Sofistul* [228 a]: ori de cîte ori mai-răul nu numai că se răzvrătește, dar și biruie mai-binele, atunci sînt răvășite întreaga cetate, casă și viață a omului. Că și boala este urîțenie, tot de aici e limpede: în îndrăgostit se află o anumită disproporție (drept care și este bolnav), și orice disproporție este producătoare de urîțenie. În *Sofistul* a deosebit deci boala de urîțenie, numind boală răzvrătirea iraționalului împotriva rațiunii, iar urîțenie ignoranța sufletului rațional însuși față de cele frumoase și bune. Acum însă numește boala în mod comun și urîțenie, după felul urîțeniei de-a fi nedesăvîrșită, disproporționată și potrivnică naturii. Căci așa este și îndrăgostitul neînfrînat: bolnav, potrivnic naturii și nedoritor ca iubitul să i se pună cu ceva de-a curmezișul. Cel vrednic și cu o purtare naturală ar prefera, de dragul frumosului, chiar ca cineva să i se opună.

55. „Ce este mai presus ca el sau de o seamă — este întîmpinat cu dușmănie..." 238 e

Arată apoi că un asemenea îndrăgostit este vătămător, nefolositor și rău pentru iubitul său. Căci îndrăgostitul nu vrea ca iubitul să-i fie *mai presus,* nici *de o seamă,* nici cu sufletul mai învățat, nici cu trupul mai vînjos, nici mai

bogat în averi, ci în toate acestea *mai sărman*. Astfel încît el este vătămător pentru acesta. Căci dacă iubitul îl întrece cumva pe îndrăgostit, îl și disprețuiește. Și înșiră ceea ce știa că-i este drag lui Phaidros: vitejia, retorica, înțelepciunea și știința, pentru că „în toate acestea, îndrăgostitul nu dorește să sporești." — Spune *străin de truda bărbătească și de sudoarea ei uscată**, numind uscată sudoarea în urma exercițiilor sportive. Căci, trupul fiind uscat, mișcarea stîrnește căldura naturală înlăturînd prisosul. Sudoarea umedă ar fi cea scursă în urma băilor și a vinului băut, cum vedem la oamenii molatici. Aceasta nu este sudoare uscată, ci umedă. — Numește bunuri toate cele exterioare, le împarte în trei — părinți, prieteni și bani — și arată că, în toate acestea, un asemenea îndrăgostit este vătămător pentru iubitul său. Căci dorește ca el să nu aibă nici părinți, nici prieteni, nici bani.

56. „Există, vezi bine, rele de tot soiul..." 240 a

Arată la urmă că un asemenea îndrăgostit este *neplăcut* și lipsit de voioșie pentru iubit, și spune că există unele lucruri rele, precum *lingușitorul* și *curtezana* (aceștia sînt răi pentru că vorbesc mereu cu patimă) care, pentru cîștigul obișnuit, înșeală, jură strîmb și îl trădează adesea pentru cîțiva arginți pe cel ce pare prietenul lor. Totuși, fiind răi din fire, ei sînt plăcuți soților lor, iar soții lor se desfată cu ei și îndrăgesc tovărășia lor. Pentru iubit, îndrăgostitul este neplăcut și ca soț și ca tovarăș. Căci tînărul este scîrbit văzînd *un chip părăsit de tinerețe* și scofîlcit care se întovărășește mereu cu el în chip silnic, nu-i îngăduie să petreacă cu cei de vîrsta lui, nici să plece unde vrea. A spus că un daimon a vîrît plăcutul în lingușitor și în relele de felul acesta, deoarece despărțirea între bune și rele începe, mai întîi, cu neamul daimonic. Căci oricare neam de deasupra celui daimonic posedă numai și numai binele. Există așadar neamuri de daimoni dintre care unele rînduiesc și ocîrmuiesc părți ale lumii, iar altele unele specii de viețăți. Străduindu-se ca sufletele să tragă sorții lui — de pildă nedreptatea și neînfrînarea —, daimonul care veghează acest fel de viață stre-

* sudoarea ei fierbinte

coară în ele ca momeală *plăcerea de o clipă*. Există și alți daimoni, mai presus de aceștia, care trimit sufletelor înfrînarea, întorcîndu-le spre o viață mai desăvîrșită și mai înaltă. Pe cei dintîi trebuie să-i alungi, iar celor din urmă să le cîștigi bunăvoința. Există și alți daimoni mai buni care trimit numai și numai cele bune. — A spus că lingușitorul are *un farmec care nu este al unui om de rînd* datorită dorinței lui de a-ți face oricum pe plac... — Deoarece a spus: *există o vorbă veche care spune: bine nu te simți decît cu cei de vîrsta ta*, cineva ar putea iscodi pe drept cuvînt: „de ce? oare discipolul nu poate petrece plăcut ziua cu maestrul, sau fiul cuminte cu tatăl?" Sau trebuie spus că neasemănarea este de două feluri: una pereche cu asemănarea — ca și alteritatea cu identitatea —, care întoarce inferiorul către cel mai demn și mai desăvîrșit ca el și nu tîrăște mai-binele către mai-rău; alta care se dezvoltă din materie și din lipsă și nici nu întoarce inferiorul... ba chiar îl face mai rău pe cel mai demn și mai desăvîrșit. De o astfel de neasemănare au parte formele aflate în materie. Căci ies din sine și se împrăștie prin materie. Precum și necesitatea este de două feluri: una divină și mereu bună, ca cea din rîndul zeilor, alta materială și deloc bună, ca cea din lucrurile de aici. — A numit *scîrnăvii* și *monștri* pe lingușitor și curtezană, ca unii ce trăiesc numai în irațional.

57. „Îndrăgostitul e dezgustător și aduce cu sine numai neajunsuri..." 240 e

A împărțit timpul în cel cît era posedat de iubire și cel cînd a încetat, și a arătat cîte și ce fel de rele i se întîmplă iubitului din partea îndrăgostitului, cît timp acesta iubește. Apoi, în timpul rămas, încetînd a iubi, îndrăgostitul este necredincios, nedrept și vătămător pentru iubitul său. — *Ostrakon-ul*[98] *cade pe fața cealaltă* și îndrăgostitul, care acum e altul, își ia frumos tălpășița* în loc de: dobîndind iubirea cumpătată în locul celei neînfrînate. — *Își ia frumos tălpășița* deoarece și atunci învingătorii fug, spre a se depărta la o mai mare distanță. Lucrurile se întîmplă ca în jocul numit „ostrakinda" pe care Platon,

---

* lucrurile își arată fața cealaltă

poetul comic[99], îl înfăţişează clar în *Alianţa* prin aceste versuri:

„Seamănă cu copilandrii care, trăgînd întotdeauna
O linie pe drum, împărţindu-se în două,
S-au aşezat unii dincoace de linie şi alţii dincolo;
Doar unul, stînd în mijloc, aruncă *ostrakon*-ul în sus
Pentru amîndouă echipele; iar dacă albul cade deasupra,
Unii trebuie să fugă iute, ceilalţi să-i urmărească."

Cel care azvîrle *ostrakon*-ul în sus mai spune „noapte sau zi" fiindcă partea dinăuntru este unsă cu smoală iar cea din afară nesmolită. Cei care aveau faţa de jos a *ostrakon*-ului fugeau, ceilalţi îi urmăreau. — Spune *asmuţind zeii*[100] în loc de: blestemîndu-l că nu şi-a împlinit făgăduiala şi nu şi-a ţinut jurămîntul, ca şi cum i-ar invoca pe zei. Acesta este un alt fel de-a lua zeii ca martori.

58. „Că nu trebuia..." 241 b

Acum se rosteşte un îndemn, anume că nu trebuie să te încrezi în înţelegerea cu primii veniţi şi în jurămintele lor. Căci ei sînt nestatornici datorită traiului lor rău. Dar în cel virtuos şi *stăpîn pe judecata sa* trebuie să te încrezi. Căci spusele unor asemenea oameni nu pornesc din patimă, ci anume din partea extremă şi pură a sufletului lor. Introducînd acum concluzia discursului, că *nu trebuie să-i faci pe plac unuia care iubeşte, ci unuia care nu iubeşte,* arată că a tratat aceeaşi ipoteză cu Lysias, şi nicidecum o alta, cum s-ar putea crede. Pe îndrăgostitul necioplit şi nesăbuit l-a înfierat prin urmare cu tărie, spunînd că *nu trebuia în ruptul capului să-i facă pe plac unuia care iubeşte şi care nu avea cum fi în toate minţile.* Căci a spus că el nu are cum fi în toate minţile. Cealaltă jumătate a ipotezei — *ci mai degrabă unuia care nu iubeşte* — nu a formulat-o pur şi simplu prin: să-i facă pe plac *unuia care nu iubeşte,* ci a adăugat *şi stăpîn pe judecata sa.* Căci trebuie să-i faci pe plac celui care nu iubeşte şi e stăpîn pe judecata sa.

59. „Or, nefăcînd aşa, nu rămîne urmă de îndoială..." 241 c

După rostirea concluziei discursului, recapitulează toate cele spuse cu vorbe scurte şi concise.

60. „Decît care nici pentru oameni..." 241 c

Cum a spus că *nici pentru zei* nu există *un alt bun mai de preț* decît hrana sufletului? *Pentru oameni* este adevărat, deoarece ea slujește și desăvîrșește adevărata lor ființă, adică *sufletul*. Dar cum și *pentru zei?* Poate pentru că există zei cu suflete care posedă veșnic hrana sufletească cea divină. Căci o fi oblăduind-o și pe aceasta un zeu, întocmai ca pe medicină, la care sînt părtași în primul rînd zeii, iar în al doilea și pe departe oamenii. Sau s-ar numi de preț pentru zei prin referință din nou la oameni, ca legîndu-i pe aceștia de zei. — Formula *ca lupii pe oaie** este parodiată după cea homerică[101]:

„Cum nu-i demn de crezare-ntre lei și miei jurămîntul
Și nici lupii nici mieii nu poartă-n gînd împăcarea"
[*Il.*, XII, 262—263].

— *Asemenea mîncării ce potolește foamea* în loc de: așa cum rîvnim să mîncăm spre a ne potoli foamea și, o dată potolită, nu mai primim mîncarea, ba chiar ne lepădăm de ea, tot astfel se poartă și acești îndrăgostiți neînfrînați cu drăguții lor.

61. „Asta e tot..." 241 c

Deoarece Socrate a spus în discursul său, simțind că devine posedat de nimfe: *ci spune-mi, scumpe Phaidros, nu crezi și tu — mie așa îmi pare — că sufăr un pathos divin?* [238 c] și: *dacă urmîndu-mi spusa, voi fi ades răpit de nimfe, să nu te minunezi* [238 d], de aceea, simțindu-se acum îndumnezeit, spune: *asta e tot, Phaidros*, în loc de: „cum am spus mai de mult că voi fi îndumnezeit, așa mi s-a întîmplat acum." Atunci a simțit, la mijlocul discursului, că începe a fi îndumnezeit după *tonul ditirambic;* acum se simte însă deja îndumnezeit după *cel al versurilor epice*. Căci a rostit, spre sfîrșitul discursului, versul epic:

„Îndrăgostiții-l iubesc pe băiat, ca lupii pe oaie".

Ditirambul este întortocheat, obscur și complicat, pe cînd versul epic este lin, suplu, clar și bine ritmat. Drept care după stilul ditirambic a simțit el atunci că va începe

* Îndrăgostitul îl îndrăgește pe iubit, așa cum lupul îndrăgește oaia.

să fie îndumnezeit, *urmîndu-şi spusa*. Acum însă el se simte îndumnezeit, deoarece *am pierdut tonul ditirambic şi am ajuns la cel al versurilor epice*. Versurile epice cu stilul lor ritmat şi suplu sînt proprii îndumnezeirii divine, precum stilul întortocheat şi agitat ditirambilor. Socrate vrea deci să înceteze, folosind ca un simbol că are o măsură în discursul său faptul că i-a venit să recite versuri ritmate[102]. Căci şi în oracole cei îndumnezeiţi rostesc vorbe ritmate. De ce Socrate refuză a fi îndumnezeit şi posedat de nimfe? Poate, cum am spus, deoarece nimfele sînt oblăduitoarele lumii create, unele punînd în mişcare iraţionalul, altele natura iar altele ocîrmuind trupurile — numindu-se naiade, hamadryade şi orestiade[103] —, şi deoarece Socrate se străduia întru înălţarea sufletului, călăuzindu-şi propriul suflet spre formele inteligibile şi imateriale şi spre cele unite cu zeii, pe bună dreptate refuză el să fie posedat de către nimfe. Căci fiecăruia altele i se cuvin şi fiecare de alţii este apropiat. Ca şi cum Socrate ar spune: „nu doresc să mă îndumnezeiesc întru frumuseţea materială, dar nici întru pornirile sufleteşti de mijloc, întru ştiinţe, virtuţi şi întru iubirea cumpătată, ci întru acţiunea intelectuală şi divină a sufletului". Chiar dacă sînt frumoase îndumnezeirile întru raţiunile de mijloc ale sufletului şi contemplaţia acestora şi a frumuseţilor sensibile şi compuse, totuşi ele sînt mai vane şi mai prejos decît contemplaţia extremă a lui Socrate. Cum s-a spus despre Creator în *Timaios* că „vorbind astfel zeilor tineri, el s-a retras *în locul său de strajă*"[104], astfel şi acum Socrate, după ce s-a îndeletnicit cu raţiunile de mijloc ale sufletului, s-a răfuit cu iubirea neînfrînată şi l-a lăsat pe Phaidros să scoată la iveală cuvintele despre iubirea cumpătată, doreşte să se retragă *în locul său de strajă* şi în acţiunile intelectuale. Daimonul de lîngă el îl opreşte încă asupra lumii create, ca să isprăvească discursul şi să dea la lumină cuvintele despre iubirea cea divină şi înălţătoare. Căci el vedea deprinderea lui Phaidros de a primi cuvintele mai divine despre iubire pe care le cuprinde palinodia. — De ce Socrate, criticînd iubirea neînfrînată şi spunînd cum că nu trebuie să-i faci pe plac unui asemenea îndrăgostit, nu mai vorbeşte despre cel care nu iubeşte cu iubirea neînfrînată, fiind cumpătat, ci spune că *tuturor relelor pe care le-am pus în seama*

îndrăgostitului, le răspund, în cel ce nu iubeşte, tot atîtea calităţi? Afirm că se împacă şi aceasta cu doctrina din toate scrierile lui Platon: deoarece el doreşte ca învăţăturile să fie aduceri-aminte[105], iar *ochiul sufletului* [*R.*, VII, 533 d] să fie umbrit de lumea creată ca de nişte urdori, doar de dragul acestui lucru îndepărtează el piedicile, anume pentru ca tînărul să scoată la iveală adevărul numai din sine. Astfel a spus şi în *Theaitetos* [186 sqq.] că *ştiinţa* nu este nici *senzaţie*, nici opinie greşită, nici *opinie justă*, pentru ca Theaitetos să scoată la iveală din sine cauza de dincolo de cuvînt. Iar acum, spunînd cîte părţi rele are îndrăgostitul neînfrînat, îl lasă pe Phaidros să le scoată la iveală din sine pe cele opuse acestora, cîte părţi bune are îndrăgostitul cumpătat. Căci de aceea spune că nu este învăţătorul nimănui, pentru că el însuşi, întocmai ca un medic, îndepărtează numai piedicile şi urdorile din ochi, iar mai departe sufletul, potrivit puterii sale de mişcare de la sine[106], scoate la iveală din sine adevărul pe care îl avea în esenţă de la Creator. De aceea şi obişnuia el ca prin inducţia de la cele particulare să-i poarte pe tineri spre reamintirea generalului[107], deoarece sufletului, căzînd din călătoria împreună cu zeii[108] şi fiind strîmtorat înăuntrul lumii create, ca şi ciopîrţit — şi devenit indivizibil — în elementele particulare proprii lui, îi place atunci să-şi reamintească. De aceea spune Socrate că *n-ai să mă auzi vorbind mai departe, ci socoteşte acesta sfîrşitul cuvîntării mele* [241 d], pentru că dorea să dea la iveală numai din sine raţiunile de mijloc ale sufletului şi cuvintele despre iubirea cumpătată, şi a crezut că erau pe măsura lui Phaidros însuşi cuvintele despre această iubire cumpătată, pe cînd cele despre cea divină şi înălţătoare nu încă. Drept care el încetează, ca om, dar daimonul atotştiutor — al felurilor de-a fi, al deprinderilor sufletelor şi al prilejurilor — îl ţine pe loc, ca să pună temeiul discursurilor mai îndumnezeite, mai desăvîrşite şi mai înalte despre iubire. Căci el ştia că tînărul va avea de cîştigat.

62. „Răfuindu-mă prin ele* ..." 241 e

Dacă începe să nu mai rostească *ditirambi*, ci *versuri epice, răfuindu-se prin ele* cu iubirea neînfrînată, ce ar fi

* ba şi acestea înveninate

putut face și cum s-ar fi putut îndumnezei lăudînd-o și înălțîndu-i imnuri iubirii divine și înălțătoare, așa cum va acționa în palinodie? — *În brațele cărora tu ai prevăzut să mă arunci**, pentru că cei vrednici leagă de prevedere toate acțiunile lor. Deoarece scopul lui Socrate era să-l despartă pe Phaidros și de lumea creată și de frumosul aparent aflat în lumea creată, întorcîndu-l către sine și către frumusețea sufletească atît a științelor cît și a virtuților, iar nimfele sînt cele ce veghează lumea creată, de aceea pune el în seama prevederii nimfelor salvarea lui Phaidros, întrucît acestea l-au îndumnezeit venindu-i în sprijin la înălțarea lui Phaidros afară din lumea creată. — *Într-un cuvînt*** și *la ce bun să mai lungim vorba*, deoarece cu cît urcăm spre cele superioare, cu atît ne unificăm pe noi înșine și ne apropiem de simplitate și indivizibilitate. Căci în lucrurile exterioare și sensibile se află compunerea, diversul și marele, pe cînd elanul sufletului urmărește simplitatea, ca printr-un contact și o atingere cu intelectul[109]. Drept care îl lasă să dea la iveală *într-un cuvînt*, indivizibil, noțiunile despre iubirea adevărată și cumpătată.

63. „Cu mitul*** meu..." 241 e

După mituri[110] era obiceiul să se spună, ca formulă de încheiere, uneori: „și astfel mitul a fost salvat de uitare și ne va salva și pe noi, dacă îi vom da crezare", cum a spus la sfîrșitul *Republicii* [X, 621 c], iar alteori: „și astfel mitul a pierit" [*Tht.*, 164 d], expresia indicînd că de urmăm latura aparentă a mitului, întocmai cum piere însăși latura aparentă, nerămînînd nimic, tot astfel vom pieri și noi, dar dacă urmărim teoria ascunsă pe care mitul o lasă a se înțelege, vom fi salvați, urcînd spre însăși gîndirea plăsmuitorului de mituri, nu numai pînă la mit ca plăsmuire. Spunînd: *cu mitul meu se va întîmpla ceea ce merită să se întîmple*, a admis ambele posibilități — și că a fost salvat, și că a pierit —, arătînd că de urmăm discursul lui Lysias, vom pieri cu adevărat, dar de-l urmăm pe cel al lui Socrate, vom fi salvați. — *Iar eu am să trec rîul* în loc de: „depă-

* În brațele cărora m-ai aruncat cu bună știință
** fără prea multă vorbă
*** Cu povestea mea

şind lumea creată şi ridicîndu-mă deasupră-i, voi urca la *locul meu de strajă* intelectual, înainte de-a fi silit, îndeletnicindu-mă prea mult cu cele exterioare, să mă cobor de la intelectul meu la raţionamente şi la ceea ce este creat." — *Mai înainte de-a trece arşiţa amiezii* în loc de: „mai înainte de-a îndepărta tot ce este pămîntesc şi material şi toate urdorile de pe suflet, devenind pur şi mai imaterial." Vedem şi că locurile mai materiale sînt mai fierbinţi. — S-a spus *soarele va încremeni deasupra capetelor noastre* pentru că soarele aflat la amiază pare că stă pe loc. Căci evoluţia lui prezintă la răsărit o evidentă schimbare a poziţiei, pe cînd la amiază nu. Astrele par mai mari la orizont din acelaşi motiv pentru care par şi că se mişcă mai mult. Sau pentru că, pe cadranul solar, umbra se mişcă la amiază pe distanţe mai mici pentru intervale de timp egale. Sau fiindcă perpendiculara este cea mai fixă dintre linii. — Phaidros a numit două cauze pentru care trebuie să rămînă: una legată de arşiţă, cealaltă de faptul că sufletul este dator să desfăşoare prin sine însuşi judecăţile asupra celor spuse.

64. „Asemeni unui zeu eşti, Phaidros, cînd e vorba de discursuri..." 242 a

Îl denumeşte acum pe Phaidros cu adevărat *asemeni unui zeu* ca fiind în stare să asculte cuvintele îndumnezeite despre iubire. Căci el ca om, socotind că sufletului lui Phaidros îi este îndeajuns şi pe măsură contemplarea frumuseţii sufleteşti din el însuşi, s-a grăbit să plece. Dar cel care veghează acţiunea şi contemplaţia lui Socrate, ştiind totul privitor la el şi la Phaidros, îl reţine din graba sa şi-l împiedică să plece, pentru ca, pe de o parte, Socrate să acţioneze îndumnezeit întru iubire şi să-şi isprăvească discursul, şi pe de altă parte, Phaidros să se împărtăşească din aceste cuvinte, pe cît este în stare, şi să fie ridicat la o viaţă superioară şi mai înaltă. — Despre daimonul lui Socrate, că nu este nici o parte a sufletului, nici filosofia însăşi, cum au crezut unii, s-a vorbit adesea, iar acum o spune chiar el în chip desluşit. „*Se iscă ştiutul semn daimonic* şi am auzit *în preajmă un glas care întotdeauna,* spune el, mă opreşte." Filosofia îndeamnă adesea, iar acea parte a sufletului se avîntă să făptuiască. Că acestea nu sînt

daimonul lui Socrate se spune în chip desluşit; ce anume este, trebuie spus. Despre întregul neam daimonic a afirmat chiar el în *Banchetul* [202 c] că se află la *mijloc* între zei şi oameni, *transmiţîndu-ne nouă cele de la zei* şi vestindu-le pe ale noastre *zeilor*. Un neam de daimoni este aşezat imediat deasupra noastră, cîrmuindu-l pe fiecare dintre noi. Căci fiecare dintre noi ajunge cu totul sub un daimon care stăpîneşte întreaga noastră viaţă. Aşa bunăoară, nu tot ce ne priveşte ne stă în putere, căci nu e după voia noastră nici o faptă precum conducerea oastei, nici măcar propria noastră fire. Dacă vei spune că tot ce ne priveşte stă în puterea raţiunii, nu vei avea dreptate. Nici visele, cînd dormim, nu sînt după voia noastră, nici digestia bucatelor într-un fel sau altul. Trebuie ca ceva unic să aibă în putere tot ce ne priveşte, să cîrmuiască şi să călăuzească întreaga noastră viaţă. Dacă vei spune că acesta este zeul, vei numi o cauză îndepărtată, dar trebuie ca ceva apropiat să stăpînească întreaga noastră viaţă. Acesta este daimonul care ne-a tras la noroc, cel care, după alegerea sufletului[111], îi este dat lui prin sorţi, ca împlinitor al tuturor celor alese. Nu toţi îşi dau seama de acest daimon. Căci mare trebuie să fie potrivirea şi atenţia celui guvernat faţă de cel care guvernează, ca să-şi dea seama de grija acestuia. Aşa cum toate sînt prevăzute de către zei, dar nu toate îşi dau seama că sînt prevăzute — în afara celor cu darul înnăscut al vederii şi purificate —, tot astfel şi în privinţa vegherii daimonului. Omul se potriveşte şi îşi dă seama mai întîi pentru că sufletul, alegînd ceva şi fiind dat prin sorţi unui daimon, se întoarce îndată spre acesta ţinîndu-se mereu de el, şi bea băutura inevitabilă a apei Lethei atît cît este nevoie să bea, coborînd în lumea creată, încît să nu uite cu totul de voinţa şi vegherea daimonului. Drept care sufletele de felul acesta îşi dau chiar şi acum seama de vegherea daimonului, pe cînd celelalte suflete care cîrtesc împotriva daimonului, cum că ar fi ales *tirania* şi *mîncarea propriilor copii* [*R.*, X. 619 b-c], neîntorcîndu-se către daimon, ci fiind mînate ca nişte necuvîntătoare, sînt — acestea din urmă — nepricepute în toate privinţele, iar acum în privinţa ocrotirii daimonului. Datorită faptului că unele s-au întors îndată spre daimonul care le-a tras la noroc, iar altele nu, omul îşi dă sau nu seama de daimon, ca şi

datorită faptului de a nu fi băut mult din băutura Lethei și datorită orînduielii întregului, fiindcă această orînduială a întregului l-a făcut pe unul în stare de a-și da seama, iar pe altul nu. Drept care i-a încredințat prin sorți unuia astfel de trup încît să poarte și respectivele semne de recunoaștere, atît în ce privește trupul aparent cît și spiritul și chiar sufletul, iar altuia deloc. Mai mult, în urma unui asemenea fel de viață omul își dă sau nu seama. Căci bărbații vrednici și bine-trăitori, închinînd întreaga lor viață, orice acțiune, contemplație și faptă a lor zeilor și cauzelor nevăzute, își dau seama, prin unele semne de recunoaștere și indicii, dacă daimonul îi oprește cumva de la faptă sau nu. Și de aceea dacă, să zicem, o pisică aleargă, sau se agață mantia, sau cade doar o piatră, sau se rostește un sunet, sau se iscă un trăsnet, ei își dau seama de opreliște și se abțin de la faptă. Cei mulți însă trăiesc o viață de vite. Date fiind toate acestea, era firesc ca Socrate, care băgase de seamă opreliștea daimonului, să nu mai plece. Dar ce îl împiedica pe Socrate, însă nu-l îndemna niciodată? Și în primul rînd, de ce îl împiedica? Poate că așa cum dintre cai unii au nevoie de bici, fiind leneși, iar alții de frîu, fiind iuți, tot astfel și dintre oameni cei binevoitori, dorind cu rîvnă să facă bine și întreprinzînd orice faptă, precum era Socrate, au adesea nevoie să fie împiedicați de către daimon, pe cînd cei răuvoitori să fie chiar îmboldiți. Chiar dacă daimonul îl pregătește pentru înălțare, îndepărtîndu-l de la multele fapte, aceasta tot are un rost. Dar de ce daimonul nu-l îndemna defel? Pentru ca Socrate să nu fie precum o necuvîntătoare mișcată de altceva, nefăcînd nimic de la sine, nici ca un suflet rațional, mișcîndu-se de la sine. Drept care îi îngăduia să făptuiască, ca unuia care se mișcă de la sine, iar dacă vreodată nu izbutea, ca om supus greșelii, în ceea ce urma să facă, îl înlătura de la acea faptă. Cum însă? Nicicum nu-l vei afla pe daimon îndemnînd, chiar dacă și-a îndreptat spre el glasul *care,* spune el, *nu îmi îngăduie să plec* mai înainte de-a ispăși ce am greșit față de zeitate.* Căci îndemnul era de a zăbovi și a ispăși. Ori trebuie spus că semnul obișnuit, cum însuși ne-a înștiințat, era prohibitiv. Dacă

* îmi spune să nu plec

este și acesta un glas, cum a spus și altădată și acum, el este însă unul obișnuit, adică prohibitiv. Chiar dacă spui că și glasul acesta îl împiedica să plece, indicîndu-i greșeala, iar Socrate a înțeles apoi de la sine că ar trebui să ispășească vina, aceasta tot are un rost oarecare. Ispășirea este împlinirea unui act de pietate scăpat din vedere. Deoarece a spus ***și mi s-a părut că aud un glas***, este vădit că glasul era daimonic (căci altfel l-ar fi auzit și Phaidros), și trebuie cercetat cum se aud asemenea glasuri și, într-un cuvînt, dacă daimonii glăsuiesc. Plotin spune în primul tratat „despre aporii" [*Ennead.*, IV, III, 18] că nu este nimic *ciudat* în faptul că daimonii ce locuiesc *în văzduh* glăsuiesc. Căci un asemenea glas este o izbire a văzduhului. Deoarece bărbații divini le atribuie și zeilor cerești glas și senzații:

„soarele care vede totul" [*Od.*, XII, 323]

și

„ceea ce mi-a mers la inimă" [loc necunoscut],

și atribuie glas întregului univers, trebuie căutată o explicație comună, care să-i împace pe toți, pentru felul cum glăsuiesc și, într-un cuvînt, cum simt neamurile superioare. Trebuie spus răspicat și concis astfel: ori de cîte ori cunoaștem prin senzație, ni se întîmplă două lucruri: și un *pathos*[112] în dreptul organului nostru de simț, de pildă în dreptul pupilei sau al altui organ, și o cunoaștere a *pathos*-ului însuși. Dintre acestea, să eliminăm pentru neamurile superioare *pathos*-ul, dar să le lăsăm cunoașterea. Și trebuie spus că trupul nu simte soarele prin *pathos* (căci este vorba despre senzație, iar senzația are loc în trup), însă întregul este capabil de cunoaștere prin întreg, și întregul este și văz și auz; iar atunci cînd, după despărțirea de trupul nostru, carul[113], fiind luminos și pur, este întreg capabil de senzație prin întreg, el vede în totalitate și aude în totalitate. Într-un cuvînt, trebuie știut că bărbații divini din vechime le lasă zeilor cerești puterile cognitive, între care sînt și cele senzitive (căci și senzațiile sînt niște cunoașteri), dar ei se opresc la cea apetitivă. Plotin [*Ennead.*, IV, IV, 8] o menționează și pe aceasta, Iamblichos însă o respinge. Despre glas trebuie spus că ei nu emit glasul produs prin izbirea văzduhului sau zgomote, nici prin

căile respiratorii şi organele de acest fel, nici nu au nevoie de intermediar şi de izbirea din văzduh ci, aşa cum le-am atribuit o altă specie de senzaţie cognitivă şi nu legată de *pathos*, tot astfel le atribuim şi glasul ca un alt fel de a acţiona, consubstanţial lor. Căci într-un fel pleacă de la ei şi în altul ajunge la cel care-l primeşte. Aşa bunăoară, soarele însuşi nefiind arzător, ci aflîndu-se în el o căldură însufleţitoare, dătătoare de viaţă şi nevătămătoare, văzduhul primeşte de la el lumina în mod pasiv şi dătător de arşiţă. Astfel, fiind o oarecare armonie între aceştia, noi auzim în mod pasiv şi o altă specie de glas. Nu auzim desigur cu urechile sensibile, nici nu vedem chipurile daimonice şi divine cu văzul şi cu ochii sensibili ci, deoarece dintre toate senzaţiile se află în spirit unele senzaţii mai apropiate de principiu[114], mai exemplare şi mai pure, este vădit că potrivit acestora sufletul aude şi vede manifestările divine. Drept care el singur simte între toţi cei care-l însoţesc:

„lui arătîndu-se doar, nevăzut rămînea pentru ceilalţi“ [Il., I, 198].

Căci sînt multe părţi comune între carul daimonic şi cel al sufletului. Carul acesta daimonic, nefolosindu-se deloc de limbă şi de organele vorbirii, ci chiar prin faptul că sufletul daimonului doreşte, emite o mişcare şi un zvon armonios şi semnificativ pe care sufletul omului îl simte prin senzaţia produsă în carul apropiat de principiu. Există deci un daimon care, în esenţă, îndrumă sufletul, aşa cum s-a spus: adesceori, în aceeaşi viaţă, sufletul se alătură, după diferitele sale feluri de trai, mereu altui daimon, nu celui care, în esenţă, îi este lui menit (acela îi stă mereu în preajmă), ci altora mai particulari care veghează diferitele lui fapte. Chiar dacă ar alege sorţii pentru zeul propriu şi s-ar alătura daimonului de sub acesta, el tot va cădea sub diferiţi daimoni mai particulari. Căci trăind mai păcătos, el cade sub daimonul mai pătimaş, rostogolindu-se printre rele; dacă se dezmeticeşte însă, trăind mai pur, se aşează sub daimonul mai apropiat de bine. Astfel schimbă daimonii de lîngă el, nedepărtîndu-se mult de sorţii săi. Precum în *Republica*, să zicem, fiecăruia îi este îngăduit ca prin astfel de fapte să intre fie în clasa lucră-

torilor, fie în cea a soldaților. Aceasta înseamnă și afirmația: „nu vă va trage pe voi un daimon la noroc, ci veți alege voi un daimon" [*R.*, X, 617 e].

65. „Ce am greșit față de zeitate..." 242 c.

Deoarece a vorbit împotriva iubirii, chiar dacă nu este iubirea propriu-zisă, ci o patimă neînfrînată, și deoarece aceasta este așa-numită de către cei mulți iubire, iar el trebuie să slăvească numele zeilor, oriunde s-ar afla ele, ca semne de recunoaștere a acestora, fiind pentru ei înșiși chipuri și imagini pe care sufletul le-a consacrat, de aceea spune el că a greșit față de divinitate: „teama mea față de numele zeilor, Protarchos, nu este, spune el, pe potriva omului, ci dincolo de frica cea mai mare", cum spune în *Philebos* [12 c].

66. „Am, ce e drept, darul de a prevesti*..." 242 c

Socrate spune peste tot că nu știe nimic, comparînd cunoașterea omenească cu cea divină. Astfel și în cazul prevestirii, el spune că *are darul de a prevesti***, *dar nu din cale-afară*, ca și cum s-ar compara pe sine cu Apollon și cu zeii. Căci privitor la orice moment, la orice loc și la orice însemnătate a faptei, prevestirea divină anticipează atît cu puțin cît și cu mult, pe cînd cea omenească și chiar cîte una daimonică le pot ști numai pe cele de pînă la un anumit moment sau loc, dar nu și mai departe, și pot prezice numai despre anumite lucruri mici, dar nu și despre cele mai mari. — *Asemeni celor care au deprins puțină carte* înseamnă ceva de felul acesta: sînt unii care scriu așa de încet și de prost încît își pot face chiar ei unele adnotări, și nimeni nu-i poate folosi ca scribi. Chiar dacă, datorită neclarității, ar scrie lucruri de înțeles numai pentru ei înșiși, aceasta nu ar fi în dezacord cu modestia socratică. Cu aceștia compară deci Socrate prevestirea sa, în raport cu prevestirea divină și cu ceea daimonică. — *Sufletul însuși are întrucîtva darul de a prevesti* este o afirmație potrivită și adevărată. Căci el are întrucîtva darul de a prevesti, dar mic, restrîns și întunecat. Rațională fiind, na-

* de a vedea cu duhul
** de a străvedea

tura izbutește adesea în probabilistică asupra celor viitoare, atît mișcîndu-se numai de la sine cît și prin păsări și alte semne probabilistice. Drept care este potrivit, în cazul sufletului, adaosul lui „întrucîtva“ în raport cu prevestirea divină. — *M-a cuprins rușinea* — *vorba lui Ibycos* înseamnă ceva de felul acesta: „nu doresc să-i înfrunt pe zei și să greșesc în fața lor datorită cinstei și faimei din rîndul oamenilor.“ Deci, *m-a cuprins rușinea* în loc de: m-a cuprins modestia.

67. „Cumplit e, Phaidros...“ 242 d

Aduce trei învinuiri discursului lui Lysias, și adevărate toate trei. Căci era îndrăgostit de iubirea cea mai rea, pe aceasta o iubea și de ea era legat. Iar celui al lui Socrate... prin comparație cu iubirea cea desăvîrșită, în chip de zeu, deoarece discursul lui Socrate era despre iubirea mijlocie care se vede în științe și virtuți, în viața cumpătată a sufletului și deloc în cea îndumnezeită. Drept care a și spus de două ori, *cumplit e, Phaidros, cumplit;* căci discursul lui Lysias era într-adevăr cumplit, iubirea fiind urîtă și nesăbuită, cumplit era și cel al lui Socrate, față de iubirea îndumnezeită și înălțătoare. Cele inferioare și umile, comparate fiind cu cele mai desăvîrșite și mai înalte, sînt *nătînge*, cumplite și *într-un fel, hulesc cele sfinte.* Spune deci că hulesc deoarece, într-un cuvînt, numele iubirii era într-un fel oarecare mustrat. Căci Socrate, cum s-a spus, era foarte cucernic privitor la numele zeilor. *Într-un fel,* și nu pur și simplu *hulesc,* deoarece nu era mustrată întreaga iubire, ci numai una particulară, iubirea nesăbuită și neînfrînată. Deci, lucrurile fiind de trei feluri — ființele de deasupra noastră, cele în rînd cu noi, care par a fi nobile (vreau să spun bărbații vrednici), precum și ființele inferioare nouă sau oarecare —, a numit hulitoare greșeala față de cele de deasupra noastră, pe cea față de bărbații vrednici nerușinată, prin lipsa de respect și de sfială pentru ei, iar străduința pentru cele inferioare și depunerea de mare strădanie pentru cele nedemne de mare strădanie a botezat-o nătîngă. — *Vrăjind-o* în loc de: descîntîndu-mi natura și fermecînd toată partea mea irațională. Căci a numit și în *Banchetul* [203 a] iubirea *filosof, vrăjitor grozav, vraci* și *sofist. Filosof,* ca deșteptînd la cele frumoase partea noas-

tră raţională, ***vrăjitor***, ca potolind inima, *vraci*, ca fermecînd partea doritoare, şi *sofist*, ca înşelînd şi ademenind natura. Lui Phaidros, cum am spus adesea, îi închină el discursul pentru că acesta şi-a rostit discursul împotriva iubirii, deşi cea neînfrînată, şi cu precădere pentru că îndeletnicirea cu iubirea îndumnezeită şi înălţătoare era şi acţiunea proprie lui Socrate. — *Numai că dacă Eros este zeu sau e din stirpea zeilor*, este o frază spusă pentru că Eros este şi un zeu, existînd şi iubiri divine, şi daimonice, sau pentru că în sine iubirea este un zeu, divină întrucît înalţă spre lucrul demn de iubire, superior ei. Căci ea face să urce toate cele inferioare spre lucrul frumos şi demn de iubire şi spre bine. — *Nimic temeinic, nimic adevărat în ele* este adevărat din nou pentru discursul lui Lysias (căci nu avea, într-adevăr, nimic temeinic, nici adevărat), dar şi pentru discursul lui Socrate, pentru că, faţă de acţiunile de căpetenie, adevărate şi înălţătoare ale iubirii, nici discursul lui Socrate nu avea nimic temeinic, nici adevărat. Chiar dacă discursul lui Socrate ar avea vreun adevăr, ar fi numai faţă de iubirea cumpătată şi faţă de frumuseţea sufletească a ştiinţelor şi a virtuţilor. Căci spusele de acum ale lui Socrate nu sînt comparabile cu cuvintele palinodiei care cuprind cele privitoare la iubirea-zeu şi la acţiunile sale delirante şi îndumnezeite.

68. „Iată de ce, prietene..." 243 a

Trei fiind acestea — esenţa, potenţa şi acţiunea —, zeii rămînînd în acţiunile lor cele mai dintîi şi neieşind din ele, îşi îndepărtează acţiunile de al doilea şi al treilea fel. Dacă cineva, producînd din sine o acţiune de al doilea sau al treilea fel, se desparte cumva de cea dintîi sau chiar uită de ea, atunci, ca unul ce se îndeletniceşte cu lucruri mai vane, el greşeşte că leapădă acţiunile dintîi şi însemnate. Dacă nu numai că se îndeletniceşte cu cele de felul al doilea, despărţindu-se de cele dintîi, ci se şi poartă cu strîmbătate în privinţa lor, mare într-adevăr este greşeala. Precum trei sînt aceşti bărbaţi[115]: unul care petrece în contemplaţie; altul care, putînd fi şi contemplativ, se desparte de aceasta îndeletnicindu-se cu treburile obştei; altul care nici în treburile obştei nu se poartă drept, ci cu strîmbătate şi viclenie. Amîndoi greşesc — şi al doilea şi al treilea —

despărţindu-se de acţiunea cea mai dintîi şi cea mai frumoasă, dar mai mult decît al doilea greşeşte al treilea. A se ridica pînă la cel dintîi este foarte uşor pentru al doilea, dar greu pentru al treilea. Discursul lui Socrate corespunde celui de-al doilea, cel al lui Lysias celui de-al treilea. Căci pentru Socrate urcuşul pînă la propriile principii, adică pînă la contemplaţie, este foarte uşor şi la îndemînă (căci mai întîi, producînd o acţiune de felul al doilea, el nici nu s-a despărţit de cea dintîi; apoi, chiar de s-ar fi despărţit, el nu era însă departe de aceasta, o dată coborît la cea de felul al doilea; căci nu avea nevoie decît să se întoarcă). Pentru Lysias, întrucît se purta cu răutate şi josnicie, urcuşul pînă la principii nu era la îndemînă, ci foarte greu. — *A fi purificat* înseamnă, pentru Socrate, a respinge acţiunile de felul al doilea, mai vane, şi a se întoarce la propriile acţiuni dintîi şi intelectuale. Drept care a şi spus *din alte vremuri;* căci dintotdeauna sufletele, pornind de la principiul lor, se întorc din nou la acesta. Aceasta este şi greşeala *faţă de mitologie*:* faptul de a greşi faţă de teologie (căci mitologia este un fel de teologie). A nu te purta cu chibzuinţă faţă de mitologie, adică a nu te înstăpîni cu chibzuinţă pe gîndirea plăsmuitorilor de mituri, ci a urma aparenţa, este o greşeală *faţă de mitologie*[116]. Ceea ce a şi păţit acum Socrate ocărînd iubirea, chiar dacă pe cea neînfrînată, totuşi numele iubirii. Aceasta este deci greşeala faţă de mitologie. Purificarea acestei greşeli este darea la iveală a noţiunilor adevărate şi îndumnezeite despre iubire, pe care le cuprinde palinodia. Drept care s-a întors din nou degrabă la străvechiul cîntec dintîi. Despre pătări şi purificări trebuie spus astfel: obiectul pătării este şi obiectul purificării. Noţiunea de pătare este adăugarea a ceva străin; noţiunea de purificare este îndepărtarea a ceva străin. Pătarea are loc de la partea extremă a sufletului nostru pînă la cele mai depărtate lucruri care atîrnă de noi. Şi pentru fiecare există purificarea potrivită. De pildă, o pătare a trupului este şi noroiul, dacă se întîmplă să calci în glod, iar dacă nu i se mai adaugă ceva, pătarea va fi numai a trupului. Drept care este şi uşor de lecuit, căci o baie o purifică îndată. Există şi o pătare a răsuflării:

* faţă de legendele prea sfinte

de la anumiţi aburi, dacă nimereşte în locurile impure, şi de la anumite fapte neînfrînate se alege răsuflarea cu pătarea, pe care singură activitatea iniţiatică o descoperă, făurind purificarea potrivită pentru fiecare. Există şi o pătare a sufletului iraţional — dorinţe şi simţăminte iraţionale — care în schimb îşi află purificările în filosofia morală şi-n ajutorul zeilor. Există şi o pătare a sufletului raţional, ori de cîte ori, în urma unor opinii mincinoase, acesta atrage la sine minciuna şi dă naştere vorbelor goale şi opinării mincinoase. Acestea îşi au purificarea în argument şi în filosofia care le alungă, dar mai cu seamă în ajutorul din partea zeilor, cel care desăvîrşeşte sufletul şi îl mînă către adevăr. În cazul fiecăreia dintre aceste pătări poţi întîlni trei bărbaţi şi trei atitudini diferite. Unul care, pătat şi vătămat fiind, nu şi-a dat seama — categorie în care-l vei pune în primul rînd pe Homer (căci vătămarea urmează întru totul pătării, fiindcă un daimon familiar este obişnuit cu o asemenea viaţă a omului şi i se alătură aceluia). Altul care, pătat şi vătămat fiind, şi-a dat seama după vătămare — categorie în care se află Stesichoros — şi care astfel, înţelegîndu-şi vătămarea după ce a suferit-o, s-a lecuit. Al treilea este cel care, pătat fiind, se lecuieşte înainte de-a fi vătămat — categorie în care se află Socrate (căci vătămarea nu urmează numaidecît, ci există un interval de timp). Aşa cum medicii spun despre opuse că sînt leacurile opuselor, şi nu pur şi simplu, ci în acelaşi chip de opoziţie, în aceeaşi parte şi în aceeaşi măsură, tot astfel şi acum, deoarece greşeala şi pătarea erau *faţă de mitologie* (căci există şi o pătare de pe urma vorbelor), Socrate doreşte ca în acelaşi chip, dar pe dos, să se şi lecuiască. Căci atît prin mitologie cît şi prin palinodie doreşte el să se purifice şi să repare greşeala. Însă cum a fost pătat Socrate prin cuvinte, cînd el îşi alcătuia cuvîntarea cu înţelepciune în vederea binelui şi a ajutorării tînărului? Să tot fie pătat Lysias, chiar datorită alegerii anterioare, dar cum Socrate? Poate deoarece s-a dedicat unor acţiuni mai vane — într-un cuvînt, purificării relelor străine şi unei oarecare observări a lor — şi pentru că a vorbit împotriva numelui iubirii, deşi al celei neînfrînate, de aceea vrea să se purifice, fiind pătat. Cum judecătorul drept, pedepsindu-i după legi şi în vederea binelui pe cei care

greșesc, are nevoie de rituri purificatoare — iar dacă ar fi cuminte nu s-ar apuca de lucrările sfinte înainte de a se purifica după condamnare și execuție —, întocmai face și Socrate.

69. „Luîndu-i-se vederea..." 243 a

Despre orbirea lui Homer se istorisesc diferite lucruri. Unii spun că era orb din naștere și că astfel a venit pe lume. Alții că păstorind pe lîngă mormîntul lui Ahile, îi închina eroului multe libații și cununi, rugîndu-l să i se înfățișeze. Iar eroul i s-a înfățișat cu toate armele sale, strălucind. Homer, neîndurînd priveliștea și strălucirea armelor, a orbit. Alții că deoarece a spus despre Elena că a fost răpită și că Alexandros[117] a dus-o cu sine la Troia luînd-o de nevastă, el a orbit prin mînia eroinei pe care o jignise. — Dar cum oare Stesichoros, vorbind la fel pe seama ei și orbind, și-a recăpătat vederea? Se spune că locrii și crotoniații se războiau între ei. Locrii aveau obiceiul să consacre o parte din oaste, nestrăjuită, eroilor, ca și cum aceia ar fi străjuit-o. Leonymos, căpetenia crotoniaților, a atacat acea parte de parcă ar fi fost nestrăjuită și, rănit fiind din senin, a dat înapoi, pradă răului iscat de rană. El a mers la oracolul din Delfi pentru îngrijire și a primit răspuns că cel ce l-a rănit îl va și lecui. Mai întrebînd și cine l-a rănit (căci era nevăzut), a auzit că Ahile. Plecînd el deci spre insula Leuce (căci aceasta era închinată lui Ahile), l-a implorat pe erou și, adormind, i-a văzut pe mulți dintre eroi și a primit îngrijire de la Ahile. I-a auzit pe aceștia spunînd oamenilor că „nimic nu rămîne ascuns zeilor, nici eroilor, din tot ce făptuiți, voi oameni." A venit și Elena și i-a spus să-i vestească lui Stesichoros să cînte palinodia pentru a-și recăpăta vederea; căci și Homer tot de aceea a rămas orb, „fiindcă m-a învinuit". Iar Stesichoros, auzind acestea de la Leonymos[118], a compus palinodia și și-a recăpătat astfel vederea. — Ce dorește Platon să ne învețe prin acestea? Doar n-o să-l osîndim deodată pe Homer că a vorbit-o de rău pe Elena. Căci care altul a mai lăudat-o astfel pe Elena? O numește „asemenea cu

Artemis cea cu săgeata de aur" [*Od.*, IV, 122] și spune că

„Nu e păcat că troienii și-aheii cu mîndre pulpare
Pentru așa o femeie îndură de mult suferințe" [*Il.*, III, 156—157].

Trebuie spus că Platon nu introduce acum personaje[119] de prisos, nici nu le preia de dragul bărbaților acelora, ca să-l arate pe Stesichoros mai bun decît Homer, iar pe Socrate decît amîndoi. El găsește cu cale să arate prin aceasta în ce fel Homer nu și-a dat seama că este vătămat, Stesichoros, dîndu-și seama de vătămare, s-a lecuit, iar Socrate s-a lecuit înainte de-a fi vătămat. El nu le preia de dragul bărbaților acelora, ci comunică acum pur și simplu trei feluri de-a fi. Unul care aderă la frumusețea sensibilă (căci pe aceasta o reprezintă Elena), ca la adevărata și întîia frumusețe, și nu se scutură de ea, iar omul orbește și rămîne în ea, precum cel pătat și vătămat fără să-și dea seama, al cărui exemplu e Homer. Un al doilea fel de-a fi care se încrede în primul rînd și de la început în frumusețea sensibilă ca în întîia frumusețe, cu adevărat reală, iar mai tîrziu, reamintindu-și, se ridică de aici spre frumusețea inteligibilă, precum cel pătat și vătămat dar care și-a dat seama și s-a lecuit, al cărui chip l-a luat Stesichoros. Un al treilea cu desăvîrșire nevătămat care, datorită unei scurte reamintiri și filosofiei, acordă fiecăreia — atît frumuseții sensibile cît și celei inteligibile — măsura cuvenită, precum cel pătat dar repede lecuit înainte de-a fi vătămat, căruia Socrate îi stă mărturie. Iar Socrate nu dorește cîtuși de puțin să se dovedească superior și lui Stesichoros și lui Homer, ci a întrebuințat aceste povestiri numai în vederea ilustrării amintitelor feluri de-a fi. Potrivit cu această explicație, cu însăși latura aparentă a povestirii și cu felurile de-a fi platonice, Homer este inferior, Stesichoros superior, iar Socrate îi întrece pe toți. Făcînd însă altfel explicația orbirii, se poate înfățișa pe dos ordinea bărbaților: Homer superior tuturor, Stesichoros mai prejos, iar Socrate inferior tuturor. Și despre Thamyris[120] se spune că Muzele, întrecîndu-se cu el, i-au pricinuit orbirea, adică l-au oprit de la vederea sensibilă și îndreptată în afară, ca și de la imnurile înălțate frumuseții sensibile, călăuzindu-i privirea spre inteligibil, spre esența invizibilă și spre frumusețea

cu adevărat reală. Se vădește că Homer, rămînînd orb, s-a păstrat în armonia inteligibilă și invizibilă și a fost călăuzit, de la frumusețea sensibilă care se arată în afară, la frumusețea inteligibilă și invizibilă care este accesibilă numai intelectului. Stesichoros contempla și el de la început frumusețea inteligibilă, dar mai tîrziu, coborînd de acolo și decăzînd din această contemplație, contemplă frumusețea sensibilă. Aceasta înseamnă, în ordinea de față, faptul că și-a recăpătat, din orb, vederea. Socrate însă refuză să fie îndumnezeit întru frumusețea sensibilă, să se țină numai de aceasta și să se despartă de celelalte. Aceasta ar însemna faptul că nu a mai orbit: că nu a mai fost îndumnezeit întru iubirea divină. Și vezi că această interpretare este în acord cu Socrate care-i cîntă peste tot pe teologi, pe poeții îndumnezeiți și pe Homer, dorind să-i urmeze. Drept care am arătat, potrivit acestei explicații, că Homer este superior tuturor. Numai că prima explicație este mai adecvată și mai proprie celor spuse acum. Dar mai bine să expunem și explicația cu Elena, cu Ilion și cu războiul dintre troieni și greci, ca să obținem și din acestea ceva clar pentru scopul nostru. Să ne gîndim că Ilion este locul creat și material — botezat Ilion de la tină și de la materie[121] — în care se află războiul și dezbinarea. Troienii sînt formele materiale și toate viețile din trupuri, drept care troienii se și numesc „de viță veche". Căci toate viețile din trupuri și sufletele iraționale dau tîrcoale materiei cu care se înrudesc. Grecii sînt sufletele raționale venite din Grecia, adică din inteligibil, în materie, drept care grecii se și numesc „venetici" și îi înving pe troieni, fiind ei din clasa superioară. Între aceștia are loc o luptă pentru umbra[122] Elenei, cum spune poetul:

„Umbrei de jur-împrejur, aheii zeiești și troienii
Unii la alții își sfarămă paveze strînse la piepturi"
[*Il.*, V, 451—452],

Elena reprezentînd aici frumusețea inteligibilă, fiind o „helenoe"[123], cea care atrage la ea intelectul. O emanație a acestei frumuseți inteligibile este dăruită materiei prin Afrodita, emanație a frumuseții pentru care luptă grecii, ca fiind a unui om. Și unii, învingînd materia și ridicîndu-i-se împotrivă, pleacă spre inteligibil, adevărata patrie, iar alții

sînt legaţi de ea — cum este viaţa celor mulţi. Precum în *Republica* [X, 617—619] profetul le prezice sufletelor felul cum se vor înălţa şi circuitele de mii şi zeci de mii de ani ale sufletelor, astfel şi între greci Calchas[124] prezice că peste zece ani se vor întoarce, numărul zece purtînd simbolul circuitului complet. Şi precum în vieţile lor, unele dintre suflete sînt înălţate prin filosofie, altele prin treburile dragostei, iar altele prin cele ale domniei şi ale războiului, astfel şi unii greci izbutesc prin înţelepciune, alţii prin treburile războiului şi ale dragostei, iar ascensiunea este pentru ei diferită. Avem, ca pentru cele dinainte, o explicaţie şi pe măsura acestora, despre care nu este nefiresc... ca Platon să arate prin palinodia către Elena, în acord cu cele dinainte, că cel care se îndeletniceşte cu frumuseţea sensibilă şi materială, aflată în compunere şi curgînd în afară, nu se îndeletniceşte cu frumuseţea într-adevăr reală; el trebuie să se despartă de această iubire şi frumuseţe, chiar de-ar fi sufletească şi mai imaterială decît cea sensibilă, şi să se apropie de iubirea îndumnezeită şi înălţătoare, de frumuseţea intelectuală şi de însuşi adevărul *din fiinţă* [247 e], cel ca un zeu, cum spune în palinodie. — *Inspirat de Muze, pricepu ce-i provocase răul* în loc de: fiind el un cîntăreţ care a scrutat armonia întregului. — Nu a spus pur şi simplu *cît despre mine, voi fi mai înţelept decît cei doi,* ci a adăugat *cu gîndul la păţania aceasta.* Căci nu intra în cuviinţa şi ironia lui Socrate să spună că este mai înţelept decît poeţii, şi a adăugat *cu gîndul la păţania aceasta,* adică faptul că şi-a dat seama de greşeală înainte de-a fi vătămat. Numeşte vătămare zăbava în frumuseţea sensibilă şi aparentă, deşi el frecventează frumuseţea de mijloc aflată în sufletul cumpătat. Căci trebuie să se ridice şi de la aceasta pînă la iubirea mai înaltă şi mai îndumnezeită şi pînă la frumuseţea inteligibilă spre care înalţă iubirea, şi pe care Socrate o va cînta în palinodie. — *Cu capul gol** deoarece urmează a cînta în imnuri iubirea înălţătoare, în chip de zeu, iar el obişnuia să se conformeze cuvintelor sale. Dacă l-ai numi gol pe cel slobod, pentru că are o gîndire sprintenă cînd acţionează asupra

* capul îmi va fi descoperit

celor superioare, dar parţială, neputincioasă şi parcă ascunsă cînd se întoarce la cele inferioare, vorba aceasta ar avea mult adevăr.

70. „Dar vezi şi tu, bunul meu Phaidros..." 243 c

Am spus că aduce trei învinuiri fiecăruia dintre discursuri: că huleşte, că este nătîng şi că este neruşinat. După ce a vorbit despre primele două, vorbeşte acum despre neruşinarea discursului, că nu se sfieşte în faţa oamenilor aleşi din fire. Îi numeşte *cu fire aleasă* pe cei care iubesc cu o iubire nobilă, cumpătată şi ordonată. — Platon obişnuia să critice obiceiurile mateloţilor ca pe nişte obiceiuri nebărbăteşti, vulgare şi corupte. Anume de aceea a şi surghiunit din *Republica* sa breasla mateloţilor. I-ai putea clasifica pe mateloţi analog formelor materiale şi vieţilor din trupuri, ca petrecîndu-şi vremea în elementul umed, adică în lumea creată. Drept care şi porunceşte despărţirea de aceştia. — L-a numit *discurs ca apa dulce** pe cel venit din intelect şi de la zei, şi întors spre contemplaţia acelora; iar *amar* pe cel îndeletnicit cu lucrurile sensibile şi materiale. Drept care acela *hrăneşte* şi înalţă *aripile sufletului,* cum spune în palinodie, iar acesta le face *să se vlăguiască* şi le *aduce pieirea* [246 e]. *Din aceleaşi motive* înseamnă cu argumente identice şi echivalente. Căci el a spus mai sus că *tuturor relelor pe care le-am pus în seama îndrăgostitului, le răspund, în cel ce nu iubeşte, tot atîtea calităţi.* Aceasta înseamnă şi că lucrurile trebuie examinate în sine şi nu cu vreun adaos. Bunăoară, dacă doreşti să compari sănătatea cu bogăţia, să nu abordezi sănătatea la un om nedrept şi neînfrînat, iar bogăţia la unul cumpătat. Căci nu mai este o comparaţie între sănătate şi bogăţie, ci între neînfrînare şi cumpătare. „Chiar şi acum, Lysias, dacă vrei să compari pe a iubi cu a nu iubi, să nu-l abordezi pe a iubi în cazul lui a iubi neînfrînat şi pe a nu iubi în cazul lui a iubi cumpătat ci, prin sine şi în sine, numai pe a iubi şi a nu iubi. A iubi ţi se va înfăţişa mai bun decît toate. Căci a iubi pur-şi simplu se întîlneşte cu a iubi cumpătat şi divin." Aceasta înseamnă deci *din aceleaşi motive:* a judeca nu-

* apa dulce a unui nou discurs

mai lucrurile în sine și nu cu vreun adaos din afară. — Phaidros făgăduiește să-l convingă pe Lysias *să scrie și elogiul îndrăgostitului.* Căci peste tot el îl apropie de sine pe Lysias. Socrate îl înalță pe Phaidros, iar Phaidros pe Lysias. Căci elementele finale nu se întorc spre cele prime în mod nemijlocit, ci au nevoie de cele mijlocii, chiar dacă elementele superioare sînt, pentru toate, în mod nemijlocit prezente, pe cît le este în putință. — *Fiind omul care ești* în loc de: „atîta timp cît vei fi iubitor de discursuri și vei voi să mă urmezi și să te ții de mine." — E *lîngă tine, foarte aproape:* spune că „eu sînt lîngă tine *cîtă vreme o dorești,* căci mă țin mereu de tine." — Atît discursul abia rostit mai înainte cît și cel urmînd acum a fi rostit erau către Phaidros. Aceasta înseamnă că discursurile generale sînt, în sufletul treaz, mereu la îndemînă, ori de cîte ori dorește. Iar Socrate discută pur și simplu cu un băiat, desăvîrșind prin aceasta întreaga tinerime.

NOTE

[1] Ideea unui „Mesia“ care se coboară în lume pentru binele neamului omenesc, apare astfel clar exprimată dintru început.

[2] Întreaga operă a lui Platon pare să fie văzută de către Hermeias ca un „testament“ al operei soteriologice unitare a lui Socrate. Varietatea ei apare atunci ca un produs nu al intenţiilor diferite ale lui Platon, ci ca un rezultat al varietăţii materialului uman asupra căruia ea se aplică.

[3] În tradiţia şcolii neoplatoniciene, comentariul începea cu o introducere, ce cuprindea un rezumat al subiectului, o prezentare a personajelor şi o discuţie asupra scopului lucrării. Dintre acestea, ultima era cea mai importantă şi iată de ce: Conform principiului stabilit de Iamblichos (v. nota 8), opera lui Platon cuprindea un ciclu de 12 dialoguri, a căror parcurgere însemna iniţierea deplină a novicelui. Acest ciclu era divizat în mai multe compartimente, fiecare corespunzător unei anume trepte a iniţierii. Or, stabilirea scopului însemna gruparea întregului material al textului în jurul unui unic principiu abstract, ce îngăduia inserierea dialogului în ciclu, atribuirea unui rang în ordinea iniţiatică. Evident că aşa ceva nu se putea realiza atîta vreme cît, într-un dialog ca *Phaidros*, se vedeau (poate cu îndreptăţire) mai multe intenţii, fie ele şi asociate. De aici polemica lui Hermeias cu interpreţii mai vechi ai lui Platon.

[4] *arche kai aphorme*. Dissologiile, adică utilizarea a două cuvinte pentru aceeaşi noţiune, sînt destul de frecvente în text şi nu întotdeauna pot fi traduse adecvat. Caracterul analitic al lucrării explică, probabil, această redundanţă.

[5] Hermeias utilizează doi termeni destul de apropiaţi şi greu de tradus: *antigraphe* se referă probabil la al doilea discurs al lui Socrate, în timp ce *antiparathesis* se referă, mai degrabă, la primul.

[6] *kalos graphein* înseamnă, în sens propriu, „a scrie frumos". Desigur că el semnifică, aici, „a scrie bine", adică cu miez, întru adevăr, aşa cum o cere „adevărata retorică".

[7] Vezi *Phaidros*, 264 c şi Studiul introductiv la Hermeias, p. 544.

[8] Iamblichos, important filosof neoplatonician, născut pe la 283, mort pe la 330 la Chalcis, elev al lui Porphyrios. Lucrarea sa fundamentală este o *Culegere a doctrinelor pitagoreice* precedată de o *Viaţă a lui Pitagora*. Probabil că a scris şi un comentariu la *Phaidros* pe care îl urmează Hermeias, despre care însă nu se ştie nimic.

[9] În Antichitate circula opinia (vezi Léon Robin — „*Phèdre*", Paris, 1933, p. II) că *Phaidros* ar fi prima operă a lui Platon, scrisă de acesta pe la 25 de ani. Opinia nu are însă nici un temei.

[10] Aceste obiecţii par să indice că în Antichitatea tîrzie stilistica unei opere filosofice şi chiar structura acesteia erau înţelese cu totul în alt mod decît în vremea lui Platon. Mai cu seamă tot ceea ce putea aminti de retorică şi de literatură: *argumentaţia pro* şi *contra*, stilul sclipitor, subtil erau automat sancţionate ca semnale ale unui limbaj nefilosofic; de aceea Hermeias se vede nevoit să răspundă obiecţiilor unui peripatetician ca Dicaiarchos sau unui Dionysios din Halicarnas.

[11] *epi soteria ton anthropon.* Încă unul din numeroasele pasaje în care Socrate apare ca un *Soter*, un mîntuitor al întregului neam omenesc.

[12] Părea, într-adevăr, curios şi greu de explicat, pentru ce Platon îl atacase atît de aspru pe onestul şi elegantul orator attic. Cum am văzut (vezi n. 9), mai vechea exegeză elenistică explicase faptul prin nesăbuinţa şi părtinirea unui Platon tînăr. Alta este însă părerea şcolii platonice, pentru care textul Maestrului este deopotrivă sacru şi criptic. Dacă Socrate se confruntă cu Lysias, aceasta se explică simbolic: Socrate este omul spiritual, divin, imaginea intelectului, Lysias este omul material, terestru, imaginea opiniei false. Nu între doi protagonişti fizici se an-

gajează lupta pentru cîştigarea lui Phaidros, ci între două principii cosmice, transcendente. Lysias nu este cel mai rău dintre oameni, ci cel mai bun dintre retori, adică cel mai bun simbol al Răului.

[13] Aluzie la *Republica* şi la *Legile*.

[14] Sensul comparaţiei este acesta: pentru a-i mîntui pe oameni Filosoful trebuie „să se coboare", să intre „în materie". O astfel de coborîre este presupusă atît de activitatea practică şi politică, cît şi de pronunţarea unui discurs împotriva iubirii.

[15] Se recunoaşte aici, în această progresie în cîmpul frumosului, o temă celebră din *Banchetul* lui Platon, reluată apoi de Plotin în tratatul *Despre frumos* (*Enn.*, I).

[16] Cu alte cuvinte, se sugerează existenţa unui hermetism platonic ce se slujeşte de un limbaj voit obscur, adresat doar esotericilor şi sustrăgîndu-se înţelegerii venite din partea celor neiniţiaţi.

[17] Aşadar, omul „material" este „căzut", în timp ce cel „spiritual" este „înălţat". Expresii care în vremea lui Hermeias erau motivate de cosmologie, antropologie, fizică şi teologie.

[18] Metoda diviziunii *(he diairetike)* utilizată de Platon şi în *Sofistul, Politicul, Philebos* constă în organizarea unei multiplicităţi confuze prin distribuirea sa repetată în cadrele unor noţiuni ce se exclud, cu extensie tot mai mică.

[19] V. Studiul introductiv la Hermeias, p. 542.

[20] *ousia, dynamis, energeia,* termeni aristotelici; Hermeias sugerează însă că Platon i-ar fi avut şi el în vedere (v. Studiul introductiv la Hermeias, pp. 546—547).

[21] Iată în ce mod rezolvă Hermeias contradicţiile textului platonic: El nu pare să poată admite existenţa unor contradicţii reale; dimpotrivă, totul trebuie să fie perfect necontradictoriu, căci el are de-a face cu un adevăr revelat, divin, şi nu cu unul omenesc.

[22] Speculaţie etimologică, fantezistă dealtfel, socotită atunci un instrument de cunoaştere în virtutea unei presupuse analogii esenţiale între obiect şi numele său.

[23] Socrate apare astfel învestit cu atributul de „medic" (v. Studiul introductiv la Hermeias, p. 537).

[24] Se observă că, adesea, sistemul de comentare presupune, mai întîi, extragerea unei „pericope", unui citat din text, urmat de una, sau chiar două parafraze. Aceste parafraze, deşi pretind a nu face decît să expliciteze pericopa, în realitate ele deformează textul, transformîndu-l astfel oarecum pe nesimţite într-o materie transparentă pentru ideile neoplatonismului. Comentariul se insinuează astfel în text, îl obliterează puţin cîte puţin, îl rescrie.

[25] Legătura dintre discipol şi maestru şi, în sens mai larg, întreaga confrerie filosofică, nu rezultă, deci, în urma unui examen raţional, a unei cîntăriri logice; ea este determinată de afect, de patimă, e un act de credinţă, de iubire.

[26] „Phaidros" — numele propriu — vine de la *phaidrós*, „strălucitor", aşadar legat de aparenţă, de frumuseţea iluzorie a cuvintelor.

[27] Este vorba, desigur, despre mişcarea rectilinie corespunzătoare celor şase direcţii ale spaţiului (în sus, în jos, înainte, înapoi, la dreapta, la stînga). A şaptea formă de mişcare, cea circulară, la care originea se confundă cu destinaţia, nu intră aici în discuţie.

[28] *arche* înseamnă în greceşte atît „început" cît şi „principiu". În tot acest pasaj se recurge la distincţia aristoteliciană dintre cauza finală şi cea eficientă.

[29] Ideea „numerelor formatoare" trimite la doctrina pitagoreică, a cărei influenţă, în Antichitatea tîrzie, era puternică, datorită unor personalităţi ca Apollonios din Tyana, Moderatus din Gades şi Nicomachos din Gerasa. Neoplatonicii, ca Porphyrios sau Iamblichos, scriseseră despre viaţa şi învăţătura lui Pitagora.

[30] Joc de cuvinte: *semne*, „solemnă", „gravă", *semnynomenos*, „lăudîndu-se." Iată un exemplu, printre multe altele ce pot fi date, al modului „total" în care era înţeles un text „scripturar", cum apărea Phaidros pentru Hermeias. Orice detaliu, chiar aparent neimportant, nu putea fi socotit fortuit sau „decorativ". Platon este, pentru co-

mentator un autor ce scrie sub dicteu sacru; în consecinţă, totul trebuie să fie esenţial şi să posede un sens profund.

[31] *charien* înseamnă atît plăcut, desfătător, cît şi frumos, plin de graţie. Legătura pe care o face Hermeias cu *chreia*, nevoie, se bazează pe o falsă analogie.

[32] „Prezenţa" *(to ginesthai)* este legată de „fiinţă" *(to on)*, în timp ce absenţa *(to apoginesthai)* ţine de „nefiinţă" *(to me on)*. Or, conform unei vechi teorii eleate, „nefiinţa nu este". Nefiind, ea nu poate fi în situaţia de „a avea" (atribute, determinaţii etc.). În particular, deci, ea nu are cauză. În tot acest pasaj, destul de neclar, Hermeias vrea să deducă faptul că Phaidros, amplificînd indicaţiile asupra direcţiei, dă preferinţă cauzei finale în ciuda plasării acesteia pe locul doi.

[33] Hermeias, la fel ca toţi comentatorii, scrie în „koine" şi nu în dialect attic. Limba sa are, sub raport lexical şi sintactic, multe analogii, pe de-o parte cu limba tratatelor ştiinţifice (Dioscorides, Nicandros etc.), pe de altă parte, cu limba Noului Testament, şi constituie un „idiolect" specific genului „ştiinţific", filosofic, marcat de dorinţa de a atinge „adevărul" şi nu frumosul, agreabilul, sau verosimilul.

[34] Joc de cuvinte: Epicrates pus în legătură cu *epikratoumenos*, „înfrînt", Morychia legată de *morysso*, „a înnegri", iar Phaídros înseamnă „strălucitor", *phaidrós*.

[35] Adică era îndrăgostit de ei trupeşte. Nu caracterul homosexual al iubirii este incriminat, ci cel „material".

[36] Hermeias exprimă destul de confuz un detaliu pe care Platon îl avusese fără îndoială în vedere: Phaidros fusese în casa lui Morychos, faimos pentru ospeţele pe care le dădea, iar acolo, cum spune cu ironie Socrate, fusese „ospătat" cu cuvinte de către Lysias.

[37] Zeii olimpieni sînt, în teologia platonică, zei de ordinul doi, creaturi ale Demiurgului şi creatori ai Cosmosului vizibil (vezi *Ti.*, 41 a—b).

[38] Iată o nouă indicaţie a „coborîrii" soteriologice a lui Socrate.

[39] Într-o vreme cînd retorica reprezenta *summum*-ul educației potrivite „omului liber", cînd un Martianus Capella îi dădea acestei discipline poziția regală în edificiul celor șapte arte liberale, apropierea făcută de Hermeias între retorică și artele manuale, vădește o serioasă opoziție a școlilor filosofice față de retorică și învățămîntul retoric. Este interesant de observat că aceeași poziție este adoptată și de autorii creștini. Un Romanos Melodul (care trăiește cu cîteva decenii după Hermeias) exclamă, bunăoară: „Zvîrle, suflet al meu, vorba la pămînt" (48 (14 Kr.), 11), utilizînd, în mod caracteristic, cuvîntul *rhema*, din aceeași familie cu *rhetor, rhetorike.*

[40] Pe un mozaic din sec. IV din Antiochia se poate vedea o compoziție reprezentînd mai multe scene de vînătoare, unde faimoși eroi mitologici ca Acteon sau Meleagros înfruntă pantere, lei sau mistreți. În centru, se vede un medalion cu bustul unei femei purtînd inscripția „Megalopsychia". Pare a fi vorba despre o reprezentare simbolică a omului „superior", „cu suflet mare" *(megalopsychos)*, care învinge zarva și gloata simbolizate de fiare. Sau se sugerează că rațiunea învinge simțurile și patimile.

[41] Tot pasajul care urmează reprezintă o ilustrare a metodei alegorice care plasează în spatele personajelor un teatru al ideilor. Inspirată din comentariile filologice ale alexandrinilor la Homer, metoda a fost aplicată la Vechiul Testament de către Philon Evreul și apoi a devenit curentă atît la filosofii păgîni ca neoplatonicii, cît și la autorii creștini.

[42] Cf. David Filosoful, *Introducere în filosofie,* traducere de G. Liiceanu, București, 1977, pp. 60—61 și nota 109.

[43] „Nous"-ul este așadar facultatea sintetică, intuitivă chiar, a minții omenești, în timp ce „dianoia" este facultatea analitică, demonstrativă.

[44] Așa cum se observă, expresia „pe cît se pare" (*hos eoiken)*, cu ajutorul căreia Hermeias își argumentează interpretarea, apare în cu totul alt loc, la Platon, decît cuvintele „există un singur început..." Printr-un caz-limită se poate vedea modul în care comentatorul Antichității

tîrzii manipula textul asupra căruia se apleca: el decupa cuvinte din contextul lor original, și le asocia apoi în structuri noi, „ad-hoc", socotite însă pe deplin valide. Aceasta face ca textul platonic să-și piardă caracterul secvențial și să cîștige o ciudată simultaneitate, proprie mai degrabă naturii decît culturii (v. Studiul introductiv la Hermeias, pp. 543—545).

[45] Mișcarea circulară era unanim socotită în Antichitate ca fiind perfectă și divină. De aceea, ea convenea atît mișcării astrelor cît și „mișcării" esențiale a intelectului. Spre deosebire de mișcarea rectilinie care exprimă devenirea, schimbarea, cea circulară exprimă permanentul acord cu sine, esența (cf. Platon, *Ti.*, 47 b—c).

[46] Cercul trebuie socotit compact, iar liniile reprezintă niște tangente.

[47] Unul dintre privilegiile fundamentale ale cetățeanului „polis"-ului, ale „elenului", fusese activitatea politică. Or, un puternic curent îndepărtase tot mai mult filosofia de prețuirea acestei activități. În epoca lui Hermeias, filosoful este un asocial, un „apolis" legat doar de comunitatea discipolilor și egalilor săi și practicînd, alături de alte forme de asceză, și „fuga de lume".

[48] Se poate nota asocierea dintre retorică, artificiu, frumusețe artistică și iluzie, înșelăciune. „Adevărata retorică", ca și „adevărata" istorie a lui Lucian din Samosata (cf. „Cum trebuie scrisă istoria") sau a istoricilor eclesiastici din sec. V—VI (cf. Socrates Scholasticos, *Hist. eccl.*, I, 1) presupun „umilință stilistică" și simplitate, „naturalețe".

[49] Adică, probabil, dacă discuția nu se poartă în planul logicii, ci face apel la o argumentație pe baza unor locuri comune.

[50] Într-adevăr, teza lui Socrate nu ar fi utilă dacă s-ar avea în vedere ideea proverbelor citate imediat mai jos de către Hermeias.

[51] Acest termen trebuie, cred, înțeles astfel: în cazul avut în vedere, posibilitatea realizării unui anume lucru depinde, deopotrivă de subiect, dar și de condițiile obiective.

[52] Coincidenţa dintre Sine şi lumea transcendentă a inteligibilului pe care o sugerează Hermeias indică, pentru filosofia neoplatonică, meditaţia în jurul unor idei ce nu sînt departe de faimoasa identitate *Brahman / Atman* din filosofia indiană.

[53] În mentalitatea Antichităţii tîrzii (ca şi a Renaşterii, dealtfel), obiectele şi fiinţele nu se grupau doar după categorii morfo-funcţionale, ci formau şi veritabile „lanţuri" asociative. Principiul clasificării era cel al analogiei, ceea ce permitea ierarhizarea unei serii ce începea de la un zeu, continua printr-o planetă, un element, o calitate sufletească, un animal, o plantă etc. şi se termina printr-un mineral. Această concepţie motiva atît astrologia — influenţa astrelor nefiind decît consecinţa firească a participării lor la „lanţ" împreună cu celelalte lucruri — cît şi alchimia, operaţiile efectuate între metale şi elemente chimice putînd avea drept corespondent o „transmutaţie" deopotrivă la nivel cosmic şi individual, posibilă datorită legăturilor analogice. În cazul de faţă, zeul Hermes subîntinde un „lanţ" analogic, din care făceau parte, ca verigi, planeta Mercur, metalul cu acelaşi nume, aerul ca element, intelectul ca însuşire omenească, şi în fine, cîinele. Or, Socrate, care, aşa cum subliniază Hermeias este „intelect" va jura pe Cîine ca pe ultimul reprezentant al „lanţului" lui Hermes, animal ce reprezintă un „analogon" pentru spiritul socratic şi preocuparea acestuia pentru discursuri şi, în general, pentru „logos".

[54] Hermes, zeul-crainic, oblăduieşte prin definiţie „logos"-ul, deci şi discursul lui Lysias.

[55] În limba greacă pronumele personal nu este obligatoriu alături de verb. De aceea, utilizarea sa are o funcţie expresivă, emfatică.

[56] Prin acest „cei vechi" este avut în vedere, desigur, Heraclit din Efes (Bywater, fr. 41 şi 81).

[57] *Litt.* „avînd în vedere totul" *(epi ta hola).*

[58] Erechtheus ar fi fost primul rege al Atticei, zămislit de Pămînt (Geea) şi adăpostit de Athena în templul său.

[59] Corurile ditirambice sau cele tragice aduceau în scenă mitologia — zice Hermeias — pentru simpla satisfacţie

a celor neinițiați. Cercetarea mitologică de față este însă, dimpotrivă, esențială în propedeutica inițierii tînărului.

[60] V. Studiul introductiv la Hermeias, p. 540.

[61] Nu este exclus ca stagnarea și chiar decăderea științelor naturii în vremea Antichității tîrzii să fie legată și de triumful filosofiei platonice care împingea aceste discipline în domeniul „eikotologiei".

[62] Sînt vizați, desigur, ionienii: Thales, Anaximandros.

[63] Expresia greacă *peithomenos to nomizomeno* poate fi înțeleasă în aceste două moduri datorită participiului în dativ *nomizomeno* care este lipsit de un complement de agent exprimat.

[64] Este vorba despre centura brodată a Afroditei, unde această zeiță ținea toate farmecele cu care îi „lega" pe muritori.

[65] Probabil, este vorba despre Harpocration din Argos, filosof platonician din epoca lui Marcus Aurelius, elev al lui Atticus.

[66] Un loc destul de răspîndit în epocă asimilează omul — ca ființă rațională — unui animal „înălțat", „ridicat". Isidor din Sevilla, de exemplu, rezumînd variate opinii, de la Ovidiu și Sallustiu la Aristotel, socotește că omul are o statură înaltă, „pentru a privi cerul, înălțat fiind de la pămînt". Dimpotrivă, așa cum crede Grigore din Nyssa în *Tratatul despre suflet,* oamenii pătimași, iraționali, „înclinați" către patimi, seamănă cu animalele, care, găsindu-se sub ascultarea pîntecului, sînt înclinate către pămînt. Nu este exclus ca permanența acestui „topos" al „omului înalt" să fi contribuit la elaborarea tipologiei umane din pictura bizantină.

[67] „Înălțarea" lui Socrate din momentul palinodiei este, cum am spus, asociabilă cu statura „înaltă" a omului contemplativ, dar simbolizează și „învierea" Învățătorului, preludiu al „zborului șamanic" reprezentat de mit.

[68] Heracleides din Pont, elev al lui Platon. Se ocupă de istoria cetăților grecești, de istoria doctrinelor filosofice, de istorie literară.

[69] Pausanias din Pont probabil, filosof stoic amintit în *Index Stoicorum* pap. Herc., col. 76, 1f; v. Comparetti, „Riv. filol.", III, 1875, 546.

[70] Autenticitatea scrisorii lui Lysias nu este prea sigură, deşi ea mai este afirmată şi de către Diogenes Laertius, III, 25. Vezi „status quaestionis" în Léon Robin, *Phèdre*. p. XX şi *Lămuriri preliminare* la prezenta ediţie, p. 375.

[71] Expresia greacă *hyper ten hyparchousan dynamin* poate semnifica fie o depăşire în intensitate: „peste puterile lor", fie o depăşire temporală: „pot şi mai tîrziu, nu doar acum". Hermeias utilizează această a doua lectură pentru a arăta că Lysias se contrazice afirmînd că îndrăgostiţii vor fi duşmani în viitor.

[72] Prezenţa îngerilor alături de zei şi de „daimoni" poate sugera o influenţă gnostică asupra comentatorului nostru. Într-adevăr, gnosticii multiplicau fiinţele angelice intermediare între Dumnezeu şi un demiurg identificat cu biblicul Yahwe, acesta din urmă redus la rolul de „daimon", părtaş deopotrivă la bine şi la rău şi care crease lumea.

[73] Identificarea Binelui absolut cu Unul este o binecunoscută temă plotiniană.

[74] Iarăşi se exprimă opoziţia faţă de stilul „literar", retoric, caracterizat printr-o cizelare excesivă. Se sugerează că stilul autentic filosofic trebuie să fie cît mai „incolor" şi mai „natural".

[75] *epistemon*, adică un om ale cărui cunoştinţe se întemeiază pe „ştiinţă" *(episteme)* şi nu pe „opinie" *(doxa)*.

[76] *pantes de panta eisi*. Pasajul este neclar. Conform unei alte lecţiuni (ed. Fr. Ast): *pantes de pante eisi*. Adică: „toţi ⟨poeţii⟩ sînt, pretutindeni, ⟨iubitori ai înţelepciunii şi ştiutori⟩".

[77] Înălţarea este un veritabil „leitmotiv" în comentariul lui Hermeias, cuvinte ca *anagein, anagoge, anagogos* (a înălţa, înălţare, înălţător) revenind cu o frecvenţă considerabilă. Originea motivului ascensional poate fi desluşită în mai multe locuri din Platon. Astfel, mitul din *Phaidros* despre zborul sufletelor pe bolta cerului dezvoltă pe larg problema

înălțării pînă la lumea de „dincolo de boltă", cea a realităților inteligibile, a ideilor. În *Banchetul* (208 a—b), spusele Diotimei evidențiază funcția înălțătoare a iubirii prin care sufletele acced la cunoașterea frumuseții în sine, după ce au parcurs trepte succesive de contemplare a acesteia în ipostaze mai puțin esențiale. Alegoria peșterii din *Republica* (VII, 514 a—517 c) ilustrează de asemenea înălțarea, în acest caz urcușul din peșteră afară, spre lumina zilei. Toate aceste pasaje platonice formulează într-un mod bogat în imagini sugestive ideea transgresării unei limite ontologice, trecerea din planul material și sensibil în cel inteligibil și ideal. Hermeias nu face decît să formuleze ideea preluată de la Platon într-un mod mai simplu, dar și mai insistent, fără imagistică, de-a dreptul prin cuvîntul „a înălța". Se poate astfel descifra în Socrate un personaj de tip șamanic (v. Studiul introductiv la Hermeias, p. 538 *et infra*), un „înălțător" al sufletelor la cer, întru revelația prilejuită de ascensiunea inițiatică. Complementară înălțării practicate de către Socrate „șamanul" (și de către erosul înălțător) este descinderea lui Socrate ca Mesia sau ca Salvator (v. Studiul introductiv, p. 537) în lumea oamenilor, fapt afirmat *expressis verbis* în prima frază a comentariului: *katepemphthe eis genesin* (a fost trimis jos, în lumea creată). Aceste aspecte ale personajului Socrate, deși strîns asociate, au origini diferite: dacă aspectul mesianic este probabil un reflex al mentalității creștine contemporane lui Hermeias, cel șamanic — înălțarea avîndu-și sursa chiar la Platon — sugerează persistența în gîndirea filosofului a unui motiv arhaic pe care spiritul comentatorilor, mai sensibil la asemenea fapte de gîndire decît cel al epocii clasice, reușește să-l evidențieze. În sfîrșit, natura lor de intermediari între lumea divină și cea umană este deosebită: șamanul este un om care, prin practici rituale specifice, dobîndește puteri divine; Mesia este o ființă divină care, pentru împlinirea misiunii sale, își asumă condiția de om.

78 A se vedea nota 30 la *Phaidros*. Funcțiile ce reveneau diferiților arhonți erau și ele diferite: polemarhul era comandantul oastei, basileul avea atribuții sacerdotale, eponimul — care dădea numele său anului respectiv —

se ocupa cu problemele familiei iar tesmoteții, în număr de șase, rezolvau toate celelalte chestiuni. Obligații judecătorești reveneau tuturor celor nouă, dar natura cazurilor era diferită.

79 În ținutul Pytho, situat la poalele muntelui Parnas, se afla Delfi.

80 Choregul era un cetățean înstărit, însărcinat cu finanțarea și pregătirea corului pentru concursurile dramatice. În sens larg: cel care susține, care asigură resursele necesare, care finanțează ceva.

81 În original *demiourgia* desemnează activitatea lui *demiourgos*, cuvînt care are atît sensul de artizan/artist cît și cel de creator al universului. În acest pasaj predomină primul sens întrucît interpretarea lui Hermeias pornește de la obiectele de artă menționate înainte: *andrias* (statuie) și *agalma* (imagine divină realizată cu mijloace artistice); cf. cap. 42: *eikon* (chip, imagine). Cu toate acestea, contextul impune și celălalt sens, mai general, de „univers", „lume". Astfel, se întîlnește la Hermeias concepția analogiei între opera de artă și univers, considerate ambele, pe baza ideilor lui Platon, ca imagini sensibile ale realității inteligibile. Dar spre deosebire de cunoscuta ierarhie în care Platon acordă locul prim ideilor, locul următor realităților sensibile — ca replică imperfectă a acestora — și locul ultim artei — ca replică imperfectă a realităților sensibile —, la Hermeias universul sensibil și arta par a avea mai curînd o poziție echivalentă, de imagini sensibile ale inteligibilului: „deoarece și frumusețea sensibilă este imagine a celei inteligibile, deoarece și lumea însăși este" (cap. 44).

82 Acest pasaj, coroborat cu cel de la cap. 42, ilustrează interpretarea alegorică dată de către Hermeias opoziției de ordin filosofic între inteligibil *(noetos)* și sensibil *(aisthetos)*, concepte pe care le corelează cu „*demiourgia* invizibilă" și respectiv „*demiourgia* vizibilă" și „frumusețea întruchipată" ce aparțin „lumii create". Sensibilul este asociat cu lumina și, în consecință, cu soarele, astrul luminos prin excelență: „toată lumea creată și universul sensibil... capătă frumusețe și strălucire de la stăpînul soare" (cap. 42).

Aurul, conceput în tradiția simbolică drept materializare a luminii, semnifică la rîndul său același domeniu al sensibilului, fapt evident în analogia din cap. 42 între „frumusețea vizibilă și întruchipată" și „imaginea de aur", destinată oracolului din Delfi, care este „simbolul globului solar". Cf. cap. 10: „... frumosul material și senzorial (acesta este indicat prin cuvîntul *aur*)." În concepția lui Hermeias, soarele patronează planul *sensibil-vizibil-lumină-aur*, iar Zeus planul *inteligibil-invizibil:* „pe cea vizibilă o oblăduiește soarele, pe cea invizibilă Zeus" (cap. 44). Această opoziție între Zeus și soare — care nu este zeul Soare (Helios), ci soarele ca astru — se vădește a fi o inovație tardivă în raport cu tradiția simbolică ce se străvede în mitologia greacă și potrivit căreia Zeus are profunde afinități cu lumina. Divinitate uraniană, Zeus este asociat în mod firesc cu lumina celestă, fiind zeu suprem și totodată zeu al luminii, așa cum se arată el, bunăoară, în fața Semelei: strălucitor și înarmat cu fulgere. Etimologia nu face decît să confirme faptul. Numele de Zeus < *Djēus este format de la radicalul indo-european ***diu̯/di̯u*** (a lumina) care a dat cuvinte semnificînd „lumină": sk. ***dyut*** = strălucire, *vi-dyut* = fulger și lat. ***diēs*** = (lumina) zilei; „cer": sk. *dyo* și lat. *dīuum;* „zeul cerului": sk. *Dyaus* și lat. *Di̯oupiter* > *Iūpiter;* „zeu" (în general): sk.***deva*** și lat. ***deus***. Relația, atestată etimologic, între lumină și zeu se regăsește în concepția, proprie gîndirii simbolice, a luminii ca manifestare a divinului, emanînd dintr-un plan transcendent, altul decît cel al relativului, asupra „lumii create". Acest plan devine în *Phaidros* inteligibilul în care sălășluiesc zeii. Toate faptele enumerate confirmă afinitatea simbolică între Zeus și soare, în virtutea luminii la care participă deopotrivă. Hermeias scindează însă acest complex simbolic, deplasînd relația *lumină-soare-aur* în planul sensibil, probabil prin asociația *luminii* și *soarelui* cu văzul — ca simț principal. (Dealtfel, soarele a fost adesea considerat ochiul cerului sau al zeului celest). Opoziția aceasta, rezultată din modificarea unui vechi simbolism, dobîndește atribute ce nu mai aparțin gîndirii simbolice, fiind concepte filosofice: „inteligibil" și „sensibil", termeni ce se traduc apoi, cu rezonanțe platonice, în cei de „invizibil" și „vizibil". Coerența interpretării lui Hermeias în termenii pe care i-am

delimitat nu este perfectă, uneori el conferind totuşi imaginilor semnificaţii în concordanţă cu cele sugerate de intuiţia simbolică. Astfel, deşi lumina aparţine domeniului sensibil, se vorbeşte şi de „iluminările... dăruite nouă din partea zeilor" (cap. 52), deci de manifestări de natură luminoasă ale inteligibilului. De asemenea, în fraza: „desemnează întreaga substanţă a sufletului prin statuia masivă, întrucît aceasta este cu totul de aur" (cap. 44), aurul dobîndeşte o valoare opusă celei deja menţionate, nesemnificînd un element al planului sensibil, ci sufletul care, potrivit teoriei plotiniene, este principiul prin care comunică lumea relativă cu absolutul. (Probabil că incoruptibilitatea acestui metal, sugerînd o condiţie mai puţin materială, a permis lui Hermeias asocierea cu sufletul, partea cea mai imaterială a omului). Socotim că aceste fluctuaţii de sens nu sînt de natura ambiguităţii şi plurivalenţei paradoxale proprii simbolului, ci ele ilustrează, dimpotrivă, procedeul interpretării alegorice, uzual în epocă, prin care comentatorii, dorind cu orice preţ să explice totul, furnizau, adoptînd coduri diferite, lecturi diferite ale aceluiaşi element al textului, sau ale unor elemente similare. Fenomenul se proiectează pe fondul unei parţiale inadecvări între sistemul conceptual al tradiţiei filosofice greceşti şi acele intuiţii graţie cărora simbolismul arhaic al imaginilor este recuperat.

[83] În original *eis tas homoias labas ienai*. Expresia, împrumutată de Platon din domeniul luptelor corp-la-corp, este înţeleasă diferit de către Hermeias. Platon sugerează că aşa cum Socrate nu se lasă amăgit de nazurile lui Phaidros care, de fapt, dorea să expună discursul lui Lysias, tot astfel şi Phaidros nu se lasă amăgit de nazurile lui Socrate care vrea să-şi ascundă dorinţa de a vorbi despre iubire. Platon utilizează deci expresia în sensul aplicării reciproce a unei aceleiaşi stratageme, pe cînd Hermeias, aşa cum rezultă din comentariu, în cel de revenire la o situaţie anterioară. Cf. *R.*, 544 b: *hosper palaistes, ten auten laben pareche* (ca un luptător, lasă-mă să te apuc la fel).

[84] Aluzie la uciderea vacilor Soarelui de către tovarăşii lui Odiseu (*Od.*, XII), faptă care a stîrnit mînia aceluia,

făcîndu-l să-i ceară lui Zeus pedepsirea vinovaţilor, jurîndu-i că: „Dacă nu-mi vor plăti cum se cade în schimbul vacilor, / Mă voi cufunda în infern, luminînd între morţi" (*Od.*, XII, 382—383). Aşa cum Soarele, patronul domeniului sensibil, jură lui Zeus, patronul celui inteligibil (v. cap. 44), la fel Phaidros, omul orientat către lumea sensibilă, jură lui Socrate, mesagerul celei inteligibile.

[85] Afimarea vinei lui Socrate faţă de zeitate se bazează pe faptul că în greacă substantivul comun desemnînd iubirea *(eros)* este identic cu numele propriu al zeului iubirii, Eros. Deci, criticînd iubirea, Socrate a fost lipsit de respect faţă de numele zeului Eros, ceea ce, conform credinţei de sorginte arhaică în solidaritatea numelui cu persoana respectivă, constituie o jignire adusă zeului însuşi.

[86] Erato, una dintre cele nouă Muze, era patroana poeziei de dragoste, cum îi arată şi numele, înrudit cu *eros*.

[87] Această expresie — în original *di'odes eidos ligeiai* — permite interpretarea lui Hermeias, deoarece cuvîntul *eidos* are atît sensul de „fel", „specie", „caracter" (cf. „firea cîntecului"), cît şi sensul tehnic de „mod" muzical.

[88] În original *epimythos*, un *hapax* — format din *mythos* (poveste) şi *epi* (în plus, după) — pe care l-am tradus analitic prin „poveste adăugată".

[89] Întregul capitol urmăreşte, cu scopul de a demonstra prioritatea lui Platon faţă de Aristotel în chestiunile de logică (ceea ce Hermeias afirmă răspicat), ilustrarea terminologiei aristotelice pe fapte de gîndire din textul lui *Phaidros: to poion* (calitatea), *ousia, to ti esti* (esenţa, substanţa), *chorismos* (definiţia), *dynamis* (potenţa), *energeia* (acţiunea), *genos* (genul proxim), *diaphora* (diferenţa specifică). V. Studiul introductiv la Hermeias, pp. 546—547.

[90] V. nota 18.

[91] V. nota 39 la *Phaidros*. Am preferat să nu traducem *pathos*, deoarece interpretarea lui Hermeias nu admite nici una din eventualele echivalări globale ale expresiei în limba română. Cuvîntul desemnează aici condiţia celui care suferă o acţiune dinafară.

92 Hermeias expune două etimologii platonice pentru *eros:* prima se găseşte în *Phaidros* (252 b) şi se bazează pe asemănarea fonetică între numele zeului Eros şi cuvîntul *Pteros* (Înaripata), format de Platon de la *pteron* (aripă); a doua, neîntîlnită în acest dialog, pune pe *eros* în legătură cu verbul *eiro* (a lega).

93 Am tradus prin „însuşirile intrinseci" un alt termen aristotelic: *ta kath' hauta hyparchonta* (*litt.* = „cele care există prin ele însele").

94 V. nota 82.

95 În original *daimonides*, femininul plural de la *daimon*. În lipsa unui echivalent mai apropiat, am tradus prin „zîne".

96 Hermeias asociază insistent elementul umed cu universul sensibil, cu lumea materială. Echivalarea alegorică între elementul umed *(to hygron)* şi lumea creată *(genesis)* va fi, în finalul textului tradus (cap. 70), formulată *expressis verbis: hos en hygro, toutesti te genesei* (în elementul umed, adică în lumea creată). Relaţia apă/lumea creată are origini arhaice, vechile cosmogonii înfăţişînd apariţia lumii din apele primordiale.

97 Pasaj bogat în aluzii la zeul Dionysos. „Fiul Corei" se referă la mitul, de sorginte cretană şi preluat în orfism, al lui Zagreus, fiul lui Zeus cu Core (Persephone), identificat apoi cu Dionysos („Primul Dionysos"). Zagreus a fost sfîşiat de către Titani, cu excepţia inimii pe care a înghiţit-o Zeus. S-a renăscut apoi ca fiu al acestuia cu Semele, ca „actualul" Dionysos. Semele, la sfatul Herei geloase, i-a cerut lui Zeus să i se arate în chip de zeu suprem, cu toate atributele sale, în primul rînd fulgerul. Ea a murit astfel din pricina trăsnetului, înainte de a-l aduce pe lume pe Dionysos care a fost cusut de Zeus în propria-i coapsă *(merorraphes)* şi născut la timpul firesc. De aceea se numea el „Dithyrambos", adică „cel născut de două ori". Părintele şi-a încredinţat pruncul spre creştere nimfelor (cu care cultul lui Dionysos era adesea asociat). Fraza finală, destul de obscură (pentru a cărei elucidare sîntem îndatoraţi sfaturilor dr. Mihai Nasta), reformulează ideea dublei naşteri a zeului. „Coarnele" sînt o aluzie la aspectul cor-

nut al lui Zagreus, denumit și *pais tauromorphos* (copil cu formă de taur), așa cum și Dionysos avea epitete ca *boukeros* (cu coarne de bou), *taurokeros* (cu coarne de taur) sau *chrysokeros* (cu coarne de aur), fiind numit uneori chiar *tauros* (taur). Trăsnetul indică nașterea violentă din Semele. Hermeias nu mai interpretează aici, ca mai înainte, epitetul *dithyrambos* prin nașterea zeului în două reprize (din Semele/din coapsa lui Zeus), ci prin cele două nașteri ale sale ca personaje mitologice distincte (Zagreus/Dionysos).

[98] *Ostrakon* este numele unei scoici sau unui ciob ceramic utilizat la vot. *Ostrakinda*, compus cu sufixul *-inda* cu care se formează numele jocurilor de copii, s-ar putea traduce prin „de-a *ostrakon*-ul".

[99] Platon comicul a trăit în sec. V—IV î.e.n., fiind reprezentant al vechii comedii attice. A scris parodii mitologice și piese cu teme contemporane, între care se numără și *Alianța.*

[100] Joc de cuvinte intraductibil: *epitheazo* = a invoca zeii împotriva cuiva; *epitheiazo* = a lua zeii ca martori, a jura pe zei.

[101] Citatul din *Iliada* diferă de versiunea curentă care este: „Cum nu-i demn de crezare-ntre oameni și lei jurămîntul..." La Hermeias, „oameni" *(andrasin)* este înlocuit cu „miei" *(arnasin)*, desigur printr-o eroare datorată asemănării fonetice.

[102] Joc de cuvinte: *metron* = măsură; *emmetron* = pus în metru poetic, ritmat.

[103] Naiadele sînt nimfe ale izvoarelor și apelor, hamadryadele — ale copacilor, iar orestiadele — ale munților.

[104] Această frază este compusă din cuvinte extrase din două dialoguri de Platon: *Timaios* — pe care îl amintește Hermeias — cuprinde numai formula „astfel grăi el" (41 d); partea a doua se găsește în *Omul politic* (272 e).

[105] Teoria învățăturii ca reamintire se află formulată în *Phaidon:* „Învățarea nu este pentru noi de fapt decît o reamintire, și ea, dacă e întemeiată, ne silește să admitem, nu-i așa, că trebuie să fi învățat cîndva mai demult ceea ce ne reamintim acum" (72 e).

[106] Termenul apare în *Phaidros* (245 c). Vezi nota 55 la acest dialog.

[107] Alți termeni aristotelici: *epagoge* (inducție) și *to kath'holou* (generalul).

[108] În original *symperipolesis ton theon* (*litt.* „mișcarea circulară a zeilor"), referință la mitul sufletelor din al doilea discurs al lui Socrate. Ideea pierderii unității concomitent cu descinderea în materie este de inspirație plotiniană.

[109] V. nota 43.

[110] Cuvîntul *mythos* are, în respectivul pasaj din *Phaidros*, sensul de „poveste", așa cum apare și în traducerea dialogului. Deoarece Hermeias comentează însă pornind de la alt sens al cuvîntului — cel păstrat și în limbile moderne —, am preferat să redăm *mythos* prin „mit", făcînd astfel mai evidentă și analogia acestui pasaj cu cel de la cap. 68, unde traducerea prin „poveste" este nepotrivită. Spusele lui Hermeias privitor la mit denotă idei într-o interesantă concordanță cu viziunea proprie științelor umaniste moderne asupra acestei forme de gîndire arhaică. Astfel, mitul este o structură de tip narativ („latura aparentă"), exprimată în imagini („plăsmuire"), a cărei realitate concretă nu face decît să înveșmînteze scheme de gîndire cu caracter general, abstract („gîndirea plăsmuitorului de mituri"), traducînd rațiuni ultime ale cosmosului și ființei într-o formă camuflată de concretul episoadelor sale („teoria ascunsă pe care mitul o lasă a se înțelege"). Accesul la esența mitului, la semnificația sa autentică („a te purta cu chibzuință..."), înțelegerea acestor rațiuni ultime, de dincolo de aparență, echivalează cu integrarea în armonia universală. În aceasta constă valoarea soteriologică a mitului: salvat este cel care deslușește în el sistemul simbolic, neoprindu-se la latura narativă, discursivă, de domeniul relativului. O asemenea intuiție a formelor de gîndire arhaică este un fenomen amplu în Antichitatea tîrzie și prefigurează regăsirea acestor tipare de gîndire în cadrul culturii medievale, cu multe afinități tipologice față de cultura umanității arhaice.

[111] În *Phaidros* (249 b) se vorbește despre sufletele care vin să tragă la sorți *(klerosis)* și să-și aleagă *(hairesis)* cea de-a doua viață. Hermeias preia această idee, combinînd-o cu cea a daimonului care trage sufletul la sorți *(eilechos daimon)*.

[112] V. nota 91.

[113] „Carul" *(to ochema)* desemnează sufletul, ca în mitul din al doilea discurs al lui Socrate.

[114] În original *archoeides* (*litt.*: care are forma, chipul principiului), compus de la *arche* (principiu) și *eidos* (formă). Cf. *infra: agathoeides*, compus de la *agathos* (bun) și *eidos*, și tradus similar prin „apropiat de bine".

[115] În acest capitol este ilustrată în două rînduri întreita tipologie umană de inspirație gnostică (v. Studiul introductiv la Hermeias, p. 542): mai întîi prin cei trei bărbați înfățișați în raport cu contemplația și activitatea politică; apoi prin Homer, Stesichoros și Socrate în raport cu problema pătării și a purificării.

[116] V. nota 110.

[117] Paris era numit și Alexandros.

[118] Mircea Eliade (*De la Zalmoxis la Genghis-Han*, București, 1980, p. 53), citînd pe Burkert (*Weisheit und Wissenschaft*), se referă la legenda lui Leonymos — al cărei izvor este tocmai Hermeias — ca la „o călătorie extatică de tip șamanic" în lumea cealaltă, reprezentată de „Insula Albă" (Leuce), de unde eroul revine vindecat.

[119] O nouă mostră de interpretare alegorică (v. nota 41) asociată cu tipologia gnostică amintită. Faptul că Hermeias descifrează același grup de elemente în două moduri cu totul opuse ilustrează aici în chipul cel mai concludent arbitrarul alegoriei care, în ultimă instanță, este un simplu cod, atribuirea de semnificații unor elemente în virtutea unei convenții, nu pornind de la o intuiție semantică esențială, primordială, ca în cazul simbolului.

[120] Thamyris era un cîntăreț trac extrem de sigur de măiestria sa. Întrecîndu-se cu Muzele, a fost învins de către acestea care l-au orbit și i-au sfărîmat lira.

[121] Joc de cuvinte nefundamentat etimologic: *Ilion* (Troia), *ilys* (tină), *hyle* (materie) și *epelys* (venetic); procedeul nu este evident decît în pronunția greacă tardivă, din timpul lui Hermeias: *Ilion, ilis, ili, epilis.*

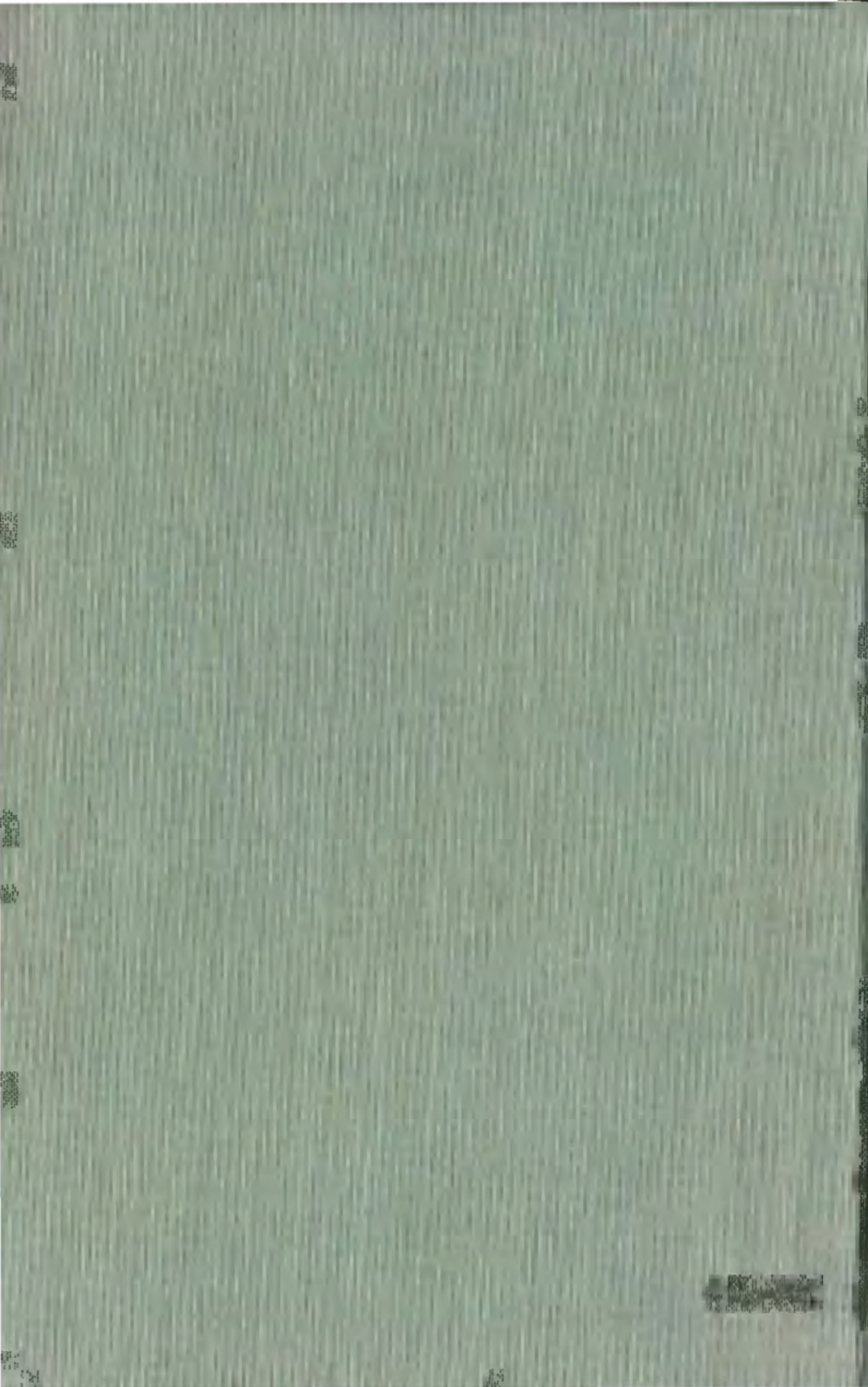
[122] În original *eidolon*, cuvînt care înseamnă în primul rînd „simulacru", „fantomă". Acesta este și sensul din versurile *Iliadei* citate de Hermeias. Este vorba, în epopee, de o fantomă a lui Aeneas pe care Apollon o făurește și o substituie acestuia, care fusese rănit, pentru a-l lua de pe cîmpul de luptă, protejîndu-l astfel. Comentatorul utilizează însă versurile ca și cum ar fi vorba de un *eidolon* al Elenei, nu al lui Aeneas. Totuși, un pasaj din *Republica* (IX, 586 c) atribuie lui Stesichoros afirmația că „fantoma Elenei a fost obiectul luptei celor aflați la Troia, din pricina necunoașterii adevărului." Astfel, *eidolon* apare în opoziție cu *alethes* (adevărul), ca și, bunăoară, în *Phaidon* (66 c). În *Theaitetos* (150 c) se întîlnește expresia *eidolon kai pseudos*, cel de-al doilea cuvînt însemnînd „minciună". În *Sofistul* sînt definite ca *eidolon* „imaginile din ape și oglinzi, apoi cele pictate și sculptate, și toate celelalte cîte sînt de felul acesta" (239 d), spunîndu-se mai departe: „Ce oare, străine, am putea numi *eidolon* în afara lucrului copiat după cel adevărat?" (240 a). Deci: fantomă, simulacru, reflectare, copie (neadevăr, iluzie). Toate aceste sensuri rămîn solidare, neputînd fi vorba de o reală specializare filosofică a cuvîntului, căci înțelesurile nu se depărtează prea mult de la miezul semantic comun. Mai curînd contextul învestește, la Platon, termenul *eidolon* cu conotații filosofice. În orice caz, și Hermeias înțelege mai mult prin *eidolon* decît sugerează versul homeric, conferind termenului o anumită valoare filosofică în mod retroactiv. După cum reiese din comentariu, el desemnează prin *eidolon* proiecția frumosului inteligibil în domeniul sensibil și material. Traducerea prin „umbră", evitînd un neologism strident sau un cuvînt prea tehnic, sugerează o involuntară — dar nu nepotrivită — legătură cu umbrele proiectate pe peretele peșterii din *Republica.*

[123] În original *helenoe*, un *hapax* format de la *helein* (a lua, a apuca, a prinde) și *noos* (intelect). Această etimologie a numelui Elenei, analizată chiar de Hermeias, se

bazează de fapt numai pe asemănarea fonetică a celor două cuvinte. O etimologie similară se întîlnește încă la Eschil (*Agamemnon*, 689): *helenas* = „nimicitoarea de corăbii", de la același *helein* și *naus* (corabie).

[124] Calchas era un prezicător care i-a însoțit pe greci la Troia. El a vestit că cetatea nu va fi cucerită decît peste zece ani, numai cu participarea lui Ahile. Pentru pitagorici, numărul zece era expresia totalității, împlinirii, revenirii la unitate.

TABLA DE MATERII



Acest vólum reprezintă [illegible] de-al patrulea din seria de volume care vor cuprinde, în traducere românească nouă, intreaga operă a lui Platon. Volumul al cincilea va cuprinde dialogul

Banchetul

împreună cu *Comentariul* lui Marsilio Ficino



EDITURA ŞTIINŢIFICĂ ŞI ENCICLOPEDICĂ